العقود الذهبية على مقاصد العقيدة الواسطية

[١]



العقود الذهبية على مقاصد العقيدة الواسطية

المجلد الأول

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

دار مدارج للنشر
السعودية

س.ت ٢٠٥٢٠٠٢٨٠٩

هاتف ٩٦٦٥٨٣٣٥٧٧٠٢+

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

اللَّهُمَّ يسِّرْ لنا إصابةَ الحق بطريق الحق، وبَصِّرْنا بمسالك الاستدلال الصحيحة التي تجعلنا نقتنع بالحق ونُقنِع بالحق، اللَّهُمَّ يسِّرْ لنا التأدُّبَ بآداب الحق، ويسِّرْ لنا الدعوةَ إلى الحق بطرق الحق المناسبة للحق.

أما بعد:

فهذا شرحٌ مفصَّلٌ على مقاصد «العقيدة الواسطية» ومضامينها الأساسية، يهدف إلى بيان أصول مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وأصولِ الطوائف العَقَدية الأخرى التي انحرفت عن الطريق القويم، وقبل الدخول في مسائل «العقيدة الواسطية» لا بُدَّ من تقدِمةٍ تتعلق بطبيعة هذا الشرح، وطبيعة المادة المطروحة فيه.

ولن يكون الشرحُ بيانًا لمفردات «العقيدة الواسطية»، وإنما هو شرحٌ لموضوعاتها، فسيكونُ التركيز فيه على أصول الموضوعات التي اشتملت عليها «الواسطية»؛ مع المرور على المقالات والعِبارات التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ فيها.

فالدرسُ العلميُّ ليس هدفُه الإكثارَ من المعلومات، ولا الإكثارَ من الأفكار، ولا الإكثارَ من شرح التفاصيل المتعلِّقة بالكلمات، وإنما الدرسُ العلميُّ في أصله ممارَسةٌ لطريقة التحليل، وممارَسةٌ لطريقة الاستدلال أمام الطلبة؛ ليتعلَّمَ الطالبُ منهجيَّةَ التفكير العلمي.

فليس المقصودُ منه إعطاءَ الطالب معلومةً عِلميةً فقط؛ فالمعلومةُ يمكن أن يتوصَّلَ إليها الطالبُ بنفسه، ولكن المقصودُ أن يُعطى منهجيةَ البناء، ومسالكَ الاستدلال، وكيفيةَ التحليل، ومنهجيةَ النقض، وغيرَها من المهارات والأدوات، فهذه الأمورُ هي ما يحتاجه الطالبُ الحاضرُ للدرس العلمي.

فالدرسُ العلميُّ يركِّزُ على المنهج أكثرَ من المعلومة، وإن كان بيانُ المنهج لا يكون إلا

بمعلومة، ولكن المعلومةَ تأتي فيه لأجل غرضٍ آخرَ؛ وهو بيانُ المنهج، وفي كثيرٍ من الشروح للمتون نجِدَ الشارحَ لها يتوسَّعُ كثيرًا في الأمور اللغوية والنحوية، ويدخل في معنى الغريب وغيره؛ وهي طريقةٌ تتضمَّنُ فائدةً بلا شكٍّ، إلا أنها ليست الطريقةَ التي ينبغي أن تكونَ عليها الدروسُ العلميةُ؛ وذلك أن الدروسَ العِلْميةَ في حقيقتها تأصيلٌ لأصول المسائل، وبيانٌ للمنهج، وتربيةٌ عليه، وليس غرضُها الأساسيُّ إيصالَ المعلومة؛ فالمعلومةُ المَحْضةُ قد تُنْسى، وقد لا يستطيع طالبُ العلم أن يكوِّن منها بُنيانًا علميًّا يستطيع أن يستنتجَ منه أفكارًا تنفع الواقعَ، ولا يستطيع طالبُ العلم أن يكوِّن منها بُنيانًا صحيحًا يتصدَّى به للشبُهات، وينطلق منه بوصفه قاعدةً لمواجهة كلِّ الانحرافات الموجودة في الواقع، أو لإقناع الآخرين، ولا يصِلُ إلى هذه المرحلة إلا إذا كان يملِكُ بُنيانًا مبنيًّا بطريقة صحيحة، ولا يكفيه أن تكون لديه معلوماتٌ مُبَعثَرةٌ يتلقَّاها في الدروس، وقد ينسى قدرًا منها.

وقد حرصت في هذا الشرح على جملة من الأمور:

الأمر الأول: التركيز المكثف على الجوانب المنهجية المتعلقة بمناهج الاستدلال وتحليل الأقوال وتحديد مقدماتها وطريقة محاكمتها، وغيرها.

الأمر الثاني: الحرص على بيان حقائق الأقوال الأساسية وربطها بأصولها المنهجية الكلية، والتمييز بين الجمل المعبرة عن آثار الأقوال وعن حقائقها الصلبة.

الأمر الثالث: التعبير بالمصطلحات العلمية المناسبة التي تعين طالب العلم على الارتقاء بذائقته العلمية ومعرفته بما سيمر به في المصنفات العقدية.

الأمر الرابع: إحضار النصوص الأساسية المعبرة عن حقائق الأقوال عند أصحابها، حتى يكون الدارس واقفًا بنفسه على الأقوال، ويقوم بتأملها وتحليلها ويستفيد منها في تطوير وثاقة معارفه العقدية.

الأمر الخامس: الحرص على البدء بمنهج أهل السُّنَّة وتأسيسه في عقل الدارس قبل الدخول في غيره من المذاهب، فيقرر أولًا مذهب أهل السُّنَّة في حقيقته وأصوله وأدلته والجواب عن الاعتراضات الواردة عليه، ثم بعد ذلك ينتقل إلى المذاهب الأخرى، وهذه منهجية بنائية لها أثر بليغ في البناء العلمي المؤصل.

الأمر السادس: القصد إلى مناقشة أهم الأصول التي تقوم عليها المذاهب المنحرفة في أصول الأبواب العقدية، وبيان ما فيها من غلط، حتى يكون الدارس عارفًا بطريقة النقاش والنقد لما لم يذكر من الأصول الأخرى.

الأمر السابع: الحرص على طرح أصول الإشكالات والاعتراضات الواردة على تقرير أهل السُّنَّة والجماعة، ومحاولة الجواب عليها تفصيلًا أو إجمالًا، بحيث أن الدارس للكتاب يتحصل على أكبر قدر من الحصانة ضد الاعتراضات الواردة على المذهب الحق، والتنبه لها ولو إجمالًا.

الأمر الثامن: تخصيص عدد من القضايا المحورية بمزيد من التفصيل والتدقيق؛ لتكون أنموذجًا لما عداها من المسائل.

الأمر التاسع: الالتزام باللغة العلمية، والابتعاد عن اللغة المنافية لمسالكها، كالانتقاص والتعصب واستعمال التراكيب العاطفية والعبارات الإنشائية.

الأمر العاشر: السعي إلى توثيق مذهب السلف من كلام الأئمة المتقدمين، وعدم الاقتصار على النقل عن ابن تيمية مع جلالة قدره وعلو منزلته.

الأمر الحادي عشر: عرض كيفية دراسة المسائل المركبة، وبيان المنهجية العلمية في تفهمها والبلوغ إلى التأصيل العلمي فيها، كما وقع في مسألة الصفات الاختيارية ومسألة الإيمان والقدر.

الأمر الثاني عشر: الحرص على تصحيح كثير من المقالات المنسوبة غلطًا إلى عدد من الطوائف، كما ستراه في عدد من مقالات المعتزلة وغيرهم.

الأمر الثالث عشر: الحرص على التنبيه على أهم القضايا العلمية والمنهجية والتربوية أثناء النقاش والشرح.

الأمر الرابع عشر: القصد إلى إبراز كثير من الفروق الدقيقة بين المذاهب والمقالات المتقاربة.

وهذا الشرح ـ في أصله ـ كان دروسًا ألقيتها في بعض مساجد مدينة جدة، ثم انتقل إلى مكة المكرمة، وقد فرّغه عدد من طلبة العلم، ولكني غيّرت فيه كثيرًا، وزدت عليه كثيرًا، وحرّرت فيه قدرًا كبيرًا من الجمل، وصححت قدرًا من الأوهام التي وقعت في الشرح الملقى، وحذفت ما لا يتناسب مع الكلام المكتوب، فهو في الحقيقة أشبه بالشرح المكتوب ابتداء منه بالشرح المفرغ، وقد تقف أيها الكريم على بعض الجمل المتسمة بصبغة الإلقاء، فتذكر أنها من بقايا التفريغ للدروس الصوتية التي فات عليّ تعديلها.

وفي نهاية هذه التقدمة لا بد من شكر الإخوة والأخوات في معهد الآفاق للبناء العقدي، فقد قمنا بمدارسة هذ الشرح من أوله إلى آخره، وأوردوا حوله عددًا كبيرًا من الملاحظات والتنبيهات والأسئلة التي كان لها أثر بالغ في تطوير الشرح والارتقاء به، وتصحيح عدد من الأوهام التي وقعت فيه، فلهم مني جزيل الشكر وأوفره، وكثير الدعاء وأغزره.

المؤلف
سلطان بن عبد الرحمٰن العميري
مكة المكرمة
جامعة أم القرى ــ قسم العقيدة

التمهيد

التعريف بمتن العقيدة الواسطية

• الأمرُ الأولُ: اسمُها:

عُرِفَتْ هذه الرسالةُ باسم «العقيدة الواسطية» منذ زمن المؤلف؛ بل الذي سماها بهذا الاسم هو المؤلفُ؛ حيث يقول في مناظرة «الواسطية»: «ثم أرسلتُ من أحضرها ومعها كراريسُ بخطِّي من المنزل، فحضرت «العقيدة الواسطية»»[١].

وسمَّاها بذلك عددٌ من تلاميذ ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ اللهُ؛ كابن عبد الهادي، وابن كثير، وتابعَهم عددٌ من العلماء، وإلى عصرنا الحديث ما زالت تُعرَفُ بهذا الاسم؛ بل في الحقيقة لم تُعرَفْ بغير هذا الاسم.

وأشار ابنُ تيميَّةَ إلى سبب تسميتها بهذا الاسم؛ فذكر أن قاضيًا شافعيًّا أتى إليه حاجًّا من واسِطَ، وهي مدينةٌ بين الكوفة والبصرة، فسأل ابن تيميَّةَ أن يؤلِّفَ له عقيدةً لنفسه ولأهل بيته، فألَّفَ له «العقيدة الواسطية».

فائدةٌ:

تسميةُ الكتب تختلفُ أسبابها عند العلماء المتقدمين، فتارةً تُسَمَّى باسم مَن طلبها، أو باسم الجهة التي أرسلت إليه؛ كـ«الواسطية»، و«الحَمَويَّة»، و«التَّدْمُريَّة»، فكلُّ هذه الأسماء أُطْلِقت باعتبار المكان الذي أُرْسِلت إليه، وتارةً تُسَمَّى العقائدُ باعتبار مؤلِّفها كـ«الطحاوية»؛ نِسبةً للإمام الطَّحَاويِّ، وتارةً تُسمَّى باعتبار من أُلِّفَتْ من أجله، وهو يكثُرُ في الأمراء والملوك؛ كـ«العقيدة النظامية» مثلًا؛ فقد أُلِّفَتْ لنظام الدين.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٤).

● **الأمرُ الثاني: أهميةُ «العقيدة الواسطية» ومنزلتُها:**

تُعَدُّ «العقيدة الواسطية» من أهم العقائد المعتمَدة في البناء العقدي، وخاصةً عند المعاصرين، والغريبُ أنها لم تُشرَحْ إلا من المعاصرين، فلم تشرحْ في عصر ابن تيميَّةَ ولا بعده، حتى إنه يقال: أولُ من شرحها هو الشيخُ عبد الرحمٰن السَّعْديُّ، وقيل: إن أولَ من شرحها الشيخُ زيدُ الفياض في كتابه «الرَّوْضة النَّدِيَّة».

وترجِعُ أهميةُ «العقيدة الواسطية» إلى سببين أساسيين:

السببُ الأولُ: علوُّ كعبِ مؤلِّفها؛ فكما هو معلومٌ أن ابن تيميَّةَ عَلَمٌ من الأعلام، وصرحٌ علميٌّ كبيرٌ من صروح العلم، فما يكتبُه سيكون في أعلى درجات التحرير والإتقان.

السبب الثاني: طبيعةُ المسائل التي عُرِضَتْ فيها، فقد اهتم المؤلفُ ببيان طبيعة المسائل المعروضة فيها؛ بل هو الذي بيَّن لنا هذه الطبيعةَ، **ووصَفَها بعدةِ أوصافٍ:**

الوصفُ الأولُ: أن ما ذُكِرَ فيها يُعَدُّ من أهم القضايا العَقَدية التي دار فيها الخلافُ بين الأمة؛ حيث يقول: «ما ذكرتُ فيها فصلًا إلا وفيه مخالِفٌ من المنتسبين إلى القِبلة، وكلُّ جملة فيها خلافٌ لطائفة من الطوائف»[١].

فابنُ تيميَّةَ أراد أن يحرِّرَ المذهبَ الحقَّ في الأبواب التي هي محلُّ جدَلٍ بين الأمة، وهذه من أحد أهم المزيات لـ«العقيدة الواسطية».

وربما يُشْكِلُ على هذا الوصف بأن ابن تيميَّةَ نقل في «الواسطية» بعض المسائل التي فيها خلافٌ بين العلماء؛ كمسألة الشفاعة فيمن استحق النار ألا يدخلَها؛ فالمؤلِّفُ قرَّرَ ثبوتَها، ومن العلماء من أنكرها كما سيأتي بيانُه.

والجواب عنه بأن يقال: إن المؤلف يرى أن هذه القضية من المجمع عليها، ومع ذلك فوجود أحرفٍ يسيرةٍ لم يتحقَّقْ فيها الإجماعُ لا يقدحُ في الوصف الذي ذكره ابنُ تيميَّةَ؛ لأنَّ العِبْرةَ بالأكثر الغالب، وليس بالقليل النادر.

الوصفُ الثاني: أنه تحرَّى فيها الدقَّةَ في الألفاظ، واستعمالَ الألفاظ الواردة في نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ فيقول: «أنا تحرَّيتُ في هذه العقيدة اتباعَ الكتاب والسُّنَّة»[٢]، وقال أيضًا: «وكلُّ لفظٍ ذُكِرَ فأنا أذكُرُ به آيةً أو حديثًا أو إجماعًا سلفيًّا»[٣].

الوصفُ الثالثُ: أن كلَّ ما نقله في هذه العقيدة له مستنَدٌ من كلام السلف والأئمة

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٥، ١٩٥).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٨٩).

المتقدمين؛ يقولُ في بيان ذلك: «ما جمعتُ إلا عقيدةَ السلف الصالح جميعِهم»[١]، ويقول: «كلُّ لفظ ذكرتُه فأنا أذكُرُ به آيةً أو حديثًا أو إجماعًا سلفيًا، وأذكُرُ مَن ينقُل الإجماعَ عن السلف من جميع طوائف المسلمين، والفقهاء الأربعة، والمتكلمين، وأهل الحديث، والصوفية»[٢].

ومعنى هذا: أن ابنَ تيميَّةَ يعتقد أن ما يقرِّرُه في «الواسطية» عليه إجماعُ الأمَّة، ويؤكِّد على ذلك، ولهذا كان واثقًا من صحة ما ذكره في «العقيدة الواسطية» وثوقًا شديدًا، فقال: «قد أمهلتُ كلَّ مَن خالَفني في شيء من هذه العقيدة ثلاثَ سنين؛ فإن جاء بحرفٍ واحد عن أحد من القرون الثلاثة التي أثنى عليها النبيُّ ﷺ يخالِفُ ما ذكرته، فأنا أرجع عنه»[٣].

وقد ذكر أنه اشتكاه جماعةٌ من الجهمية، والاتحادية، والرافضة وغيرهم إلى السلطان في مصرَ، وقالوا: إن ابنَ تيميَّةَ يقرِّرُ عقائدَ منحرفةً، فأرسل السلطانُ في مصر إلى نائبه في الشام فقال: امتحِنوا ابنَ تيميَّةَ في عقيدته، فعقد نائب السلطان مجلسًا في سنة (٧٠٥هـ) لامتحانه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عقيدته، وطلب منه النائبُ أن يشرحَ لهم العقيدةَ التي يؤمن بها؛ فقال: «بدَلَ أن أشرحَ لكم عقيدتي آتيكم بـ«العقيدة الواسطية»؛ فهي تُمَثِّلُ ما أنا عليه»[٤].

السببُ الثالثُ: أن المؤلِّفَ ذكر فيها موضوعاتٍ لم تكن منتشرةً في العقائد الأخرى، وهي موضوعاتُ السلوك والأخلاق، فقد ختم المؤلفُ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه العقيدةَ بالتنبيه على عدد من قضايا السلوك والأخلاق، وذكَر أنها من عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة.

وهذه قضيةٌ يجب علينا نشرُها؛ وذلك أن مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة ليس مجرد عقائدَ، وإنما هو دين يتعبَّدُ الإنسانُ به، فإذا كان مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة دينًا يتعبَّدُ الإنسانُ به، فإن الاقتصارَ في مذهب أهل السُّنَّة والجماعة على مسائل العقائد فقط خَلَلٌ في دراسته، وفي التعبُّد به، وفي نشره.

فكثيرٌ من العقائد التي أُلِّفت لدرس العقيدة لا تذكُرُ السلوكَ والأخلاقَ؛ مع أنها جزءٌ من عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وهذا ما نبَّه عليه ابنُ تيميَّةَ، وسيأتي التمثيل والاستدلالُ عليه كثيرًا.

والدرسُ المنهجيُّ الذي نستفيدُه من هذه النقطة أن مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة ليس مذهبًا عقديًّا فقط، وإنما هو طريقةٌ متكاملةٌ يتعبَّدُ الإنسان بها لربِّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٩).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٨٩).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٩).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٢٠٣).

أقوالُ العلماء في وصف «العقيدة الواسطية»:

تحدَّث عددٌ من العلماء عن «العقيدة الواسطية»، ووصفوها بأوصاف متعددة، وذكروا أمورًا عديدةً تدل على أهميتها، وإن كان بعضُها ليس دقيقًا كما سيأتي التنبيهُ عليه.

يقول ابنُ رجبٍ حين حكى المناظرةَ في «العقيدة الواسطية»: «وقع الاتفاقُ على أن هذه عقيدةٌ سُنِّيَّةٌ سلفيةٌ»[(١)]؛ يعني: «الواسطية»، ومقصودُه من وقوع الاتفاق أنه من ابن تيميَّةَ ومن المخالفين له أيضًا.

وقال الذهبيُّ رحمه الله تعالى أيضًا في حكاية مناظرة «الواسطية»: «وقع الاتفاقُ على أن هذا مُعتقَدٌ سلفيٌّ جيدٌ»[(٢)].

ويقولُ بعضُ المعاصرين في بيان أهمية «العقيدة الواسطية»: «جمعَتْ على اختصارها ووضوحها جميعَ ما يجب اعتقادُه في أصول الإيمان وعقائده الصحيحة»[(٣)]، وهذا الوصفُ ليس دقيقًا، ولا يصِحُّ أن توصفَ به «العقيدة الواسطية»؛ لأنها في الحقيقة لم تجمعْ كلَّ الأصول العقدية، وابنُ تيميَّةَ لم يقصد إلى ذلك؛ فابنُ تيميَّةَ لم يذكر فيها مسائلَ التوحيد؛ كتوحيد العبادة، وكمسائل النبوة، والملائكة، وغيرها من المسائل الكثيرة من المسائل العقدية، فلا يصحُّ إطلاقُ هذا الوصف.

ويقولُ بعضُ المعاصرين في وصف «العقيدة الواسطية» وأهميتها: «رسالةٌ مختصرةٌ مفيدة جدًّا، فيها قواعدُ عظيمةٌ من القواعد التي ينتفع بها الإنسانُ في كل مسألة من مسائل العقيدة»[(٤)].

وهذا الوصفُ ليس دقيقًا؛ لأن «العقيدةَ الواسطيةَ» لم تجمعْ كلَّ ما ينفع في مسائل العقيدة، وابنُ تيميَّةَ لم يقصِدْ إلى ذلك.

وبناءً عليه؛ فالوصفُ الدقيقُ أن نقولَ: إنَّ «العقيدة الواسطية» من أهم العقائد، وقد اشتملتْ على قدر من أهم الأبواب، وأهم الأصول العقدية؛ كما ذكر ابنُ تيميَّةَ نفسُه.

• الأمرُ الثالثُ: طبيعةُ «العقيدة الواسطية»:

المرادُ بهذا الأمر: الجوابُ على سؤال: هل «العقيدة الواسطية» متنٌ تعليميٌّ، أم هي فتوى من الفتاوى؟ وهل ألَّفَها ابنُ تيميَّةَ لتكونَ متنًا للبناء العَقَديِّ، أم ألَّفَها ليجيب بها عن إشكالٍ كان عند أناس معيَّنين؟

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب (٤/ ٥١١).

(٢) العقود الدرية، من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، لابن عبد الهادي (٢١٢).

(٣) التنبيهات اللطيفة، فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، للشيخ عبد الرحمٰن السعدي (٩).

(٤) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٢٦/ ٣٧١).

وقبل ذلك لا بُدَّ أن نفرِّقَ بين طبيعة الفتوى وطبيعة المتن التعليمي؛ فالمتنُ التعليميُّ له أوصافٌ معينةٌ لا بُدَّ أن تتوفَّرَ فيه، فإن لم تتوفَّرْ فيه لم يكن متنًا تعليميًّا، **ومن الأوصاف التي يجب أن تتوفَّرَ في المتن التعليمي**:

الوصفُ الأولُ: استيعابُ مسائل العلم أو الأصول الكلية لمسائل العلم؛ لأن مقصدَ المؤلف من المتن أن يكون طريقًا ومِعْراجًا لتطور طالب العلم في هذا الفن، فلا بُدَّ أن يستوعبَ أصولَ المسائل على الأقل، فليس من الصحيح أن يؤلِّفَ عالمٌ في الفقه مصنَّفًا لا يذكرُ فيه كتابَ الصلاة مثلًا، ولو فعل ذلك لكان نقْصًا؛ لأنه لم يستوعِبْ مؤَلَّفُه كلَّ أبواب هذا العلم.

الوصفُ الثاني: الاقتصادُ في الألفاظ والبيان؛ لأن المتنَ هو عبارةٌ عن قوانينَ تُذْكَرُ يعتمدها طالبُ العلم في الارتقاء، ولا يُكْثِرُ فيه من الألفاظ التي هي مِن قَبيل الحَشْو، أو مِن قَبيل الشرح والتوسُّع في العبارات.

الوصفُ الثالثُ: الاقتصادُ في التمثيل والتطبيق؛ فالمتنُ العِلْميُّ لا تذكَرُ فيه إلا أمثلةٌ قليلةٌ تحقِّقُ التوضيح والبيان، ولا يُكْثِرُ من الأمثلة؛ لأن ذلك يُخْرِجُه عن الهدف الأوَّلي من وضعه.

الوصفُ الرابعُ: مراعاةُ طبائع المسائل؛ فإن كلَّ مسألةٍ لا بُدَّ أن تُعْطى حقَّها من البيان، وألَّا يُضَخَّمَ حجمُ بعض المسائل على بعض؛ وذلك لأن واضعَ المتن يقصِدُ إلى بيان المسالك الكلية للارتقاء بهذا العلم.

وهذا بخلاف الفتوى؛ فالفتوى تركِّزُ على المشكلة التي تريد معالجتَها، فربما يُكثِرُ من الأمثلة في قضية معينة هي محلُّ السؤال، أو محلُّ الإشكال في ذلك الزمان؛ فالمتنُ العِلْميُّ لا يتأثر بالظروف الزمانية والمكانية، وإنما يتأثَّرُ بطبائع المسائل التي يُراد شرحُها.

فإذا ألَّفَ عالمٌ في عصرنا متنًا فقهيًّا، وأكثرَ من ذِكْر إشكاليات المرأة مثلًا في هذا المتن؛ سيُقال له: إنك أدخلت شيئًا ظَرْفيًّا، والمتنُ العِلْمي يُراعى منزلةَ المسألة من حيث هي، ومن حيث طبيعتُها، وليس من حيث ظروفُها، نعم يجوزُ أن يذكُرَ تنبيهاتٍ في المتن، ولكن شَريطةَ ألا تَصِلَ إلى درجة التضخم.

فإذا طبَّقْنا هذه الأوصافَ على «العقيدة الواسطية» سنكتشف بأنها ليست متنًا علميًّا؛ أي: أن المؤلفَ لم يكتُبِ «الواسطية» لكي تكونَ متنًا يُعْتَمَدُ عليه في الدرس العقدي، وإنما كتبها للقاضي القادم من واسطَ؛ ليتفهَّمَ العقيدةَ التي كان عليها أئمةُ السلف، ولهذا أغفل ابن تيميَّةَ كثيرًا من الأصول العقدية؛ لأنها لم تكن محلَّ إشكال في ذلك الزمان، ولم تكن محلَّ إشكال عند السائل.

ولأجلِ أن ابن تيميَّةَ ألَّفَها لظرفٍ خاصٍّ، وليس لأجل أن تكون متنًا علميًّا؛ فقد أكْثَر

من التمثيل على الأسماء والصفات، واستغرق ذلك ثُلُثَ «العقيدة الواسطية»، وهو تمثيلٌ على قضية واحدة، وليس من المعقول أن يكون ثلثُ المتن العِلْمي تمثيلًا على قضية واحدة.

وقد أغفل المؤلِّفُ أيضًا بعض الأبواب؛ مثلَ باب الألوهية، وباب النبوات، وباب الملائكة، وأيضًا بعضُ الأبواب التي عَرَضَ لها أغفل فيها بعضَ التفصيلات المتعلقة بها، وكلُّ ذلك لأن ابن تيميَّةَ لم يقصِدْ إلى تأليف متنٍ عِلميٍّ[1].

• الأمرُ الرابعُ: مواقفُ المخالفين من «العقيدة الواسطية»:

كانت للمخالفين مواقفُ شديدةٌ من هذه العقيدة، وامتحنوا ابن تيميَّةَ فيها؛ بل وصفوه بالضلال والخروج عن الحق؛ فالمناظرةُ التي عُقِدَتْ لابن تيميَّةَ سنة (٧٠٥هـ)، لم تكن في أصلها حول «العقيدة الواسطية»، وإنما كانت في عقيدة ابن تيميَّةَ عامةً، فحَوَّلهم ابن تيميَّةَ لـ«الواسطية»، فقُرِئت كاملةً، واعترضوا على ابن تيميَّةَ في عشْرة مواطِنَ، ذكروا فيها أنه خالَفَ المذهبَ الحقَّ.

وما زال المخالفون يحكُمون على «العقيدة الواسطية» بأحكامٍ قاسية، ومِن آخرهم محمد بخيت المطيعي ـ وهو من علماء الأشاعرة المتأخرين ـ حيثُ يقولُ في وصف ابن تيميَّةَ و«الواسطية»: «ابتُلي المسلمون بكثير من هذا الفريق الزائغ سَلَفًا وخَلَفًا؛ فكانوا وَصْمةً وثُلْمةً في المسلمين، وعضوًا فاسدًا يجب قطعُه حتى لا يُعْدِيَ الباقي، فهو المَجْذومُ الذي يجب الفِرارُ منه، ومنهم ابنُ تيميَّةَ الذي ألَّف كتابه المسمى بـ«الواسطية» وغيرَه، فقد ابتدع ما خَرَق به إجماعَ المسلمين، وخالَف فيه الكتابَ والسُّنَّةَ الصريحة والسلف الصالح، واسترسل مع عقْله الفاسد، وأضَلَّه اللهُ على علم، فكان إلٰهُه هواه؛ ظنًّا منه أن ما قاله حقٌّ، وما هو بالحق، وإنما هو منكَرٌ من القول وزورًا»[2].

فوصفه بمخالفة القرآن والسُّنَّة والإجماع؛ مع أن ابنَ تيميَّةَ قبل سبعمائة سنةٍ تحدَّى الأشاعرةَ أن يأتوا بنصٍّ واحد يخالف الكتابَ والسُّنَّةَ والإجماع، وهذا الوصفُ الجائرُ يبيِّنُ لنا أهمية «العقيدة الواسطية» من جهةٍ؛ وهي أنها تحرِّرُ مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة، وأن المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة يُدْرِكون عمقَ وأهمية هذه العقيدة.

---

(١) لا بد من التفريق بين ما أُلف ليدرس، وبين ما أُلف ليقرأ، وكثير من الرسائل التي نعتمدها في الدرس العقدي إنما ألفت لتقرأ، والعقيدة الواسطية ألفت لتقرأ، ولم تؤلف لتدرس، والحموية، والتدمرية، والطحاوية كذلك، وهذا اللبس التأصيلي له آثار عديدة من جهات، إما من جهة التضخم في بعض الأبواب عند طلبة العلم، أو من جهة إغفال أبواب عقدية مهمة لا تذكر في الدرس العقدي، لا لشيء إلا لأننا لم نعتمد متونًا ألفت لتدرس، وإنما اعتمدنا كتبًا ألفت لتقرأ.

(٢) تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد، للمطيعي، ص (٩).

تنبيهٌ:

الكلامُ الجائرُ القاسي يجب ألَّا يؤثِّرَ في نفوسنا فيُخْرِجَنا عن مسلك الحق إلى المسالك الجائرة، فمن عصى اللهَ فيك فلا تَعْصِ الله فيه؛ فالشيخُ المطيعي عصى اللهَ في ابن تيميَّةَ، ومع ذلك لا يحِقُّ لأهل الحق إذا رأوا مَن يعصي الله فيهم أن يعصوا اللهَ فيه؛ بل الواجبُ علينا استعمالُ العدل، وأن نستعملَ ما أمرنا اللهُ به، وما أمرنا اللهُ به في مثل هؤلاء ألَّا نقابِلَ سَبَّهم وشَتْمَهم بهذه الأوصاف التي أطلقوها، وإنما نطالبُهم بالدليل، وقد فعل ذلك ابنُ تيميَّةَ من قبلُ.

فقد زعم المطيعي أن ابن تيميَّةَ خالَف الكتابَ والسُّنَّةَ وإجماعَ المسلمين، وضلَّ، وغيرَ ذلك من الأوصاف التي أطلقها، وأنه قال منكرًا من القول وزورًا، فنطالبه بالدليل، ولا ينبغي لنا أن نخرُجَ للمسارات التي اتبعها هذا الرجلُ.

• الأمرُ الخامسُ: مناظرةُ «العقيدة الواسطية»:

وهي مناظرةٌ لا بدَّ من الاهتمام بها، حتى إن ابن تيميَّةَ نفسَه اهتمَّ بها وأوضح مشاهدَها في أكثرَ من أربعين صفحةً، وهذا الاهتمامُ من ابن تيميَّةَ له دلالةٌ على أهميتها، وكذلك اهتمَّ بها كثيرٌ من المؤرخين ممن جاءوا بعد ابن تيميَّةَ، حتى أخوه كتب في شرح هذه المناظرة، والواضح أنها كانت مناظرةً محوريةً، ولها آثارٌ كثيرةٌ.

وفي هذه المناظرة تفاصيلُ كثيرةٌ، وسنركِّزُ في تحليلها على ما يتعلق بـ«العقيدة الواسطية»، فما المعلوماتُ الواردةُ في هذه المناظرة المتعلقة بـ«العقيدة الواسطية»؟

كانت هذه المناظرةُ سنة (٧٠٥هـ) في شهر رجب، وكانت ثلاثَ جَلَساتٍ: الأولى منها: كانت يومَ الإثنين من الضُّحى إلى العصر، والثانيةُ: كانت يومَ الجمعة من بعد صلاة الجمعة إلى العصر، وقد اجتمع لهذه المناظرة عددٌ من الناس وأصنافٌ من المذاهب، يقول ابن تيميَّةَ في بيان ذلك: «اجتمع فيها عددٌ من الناس والوُجَهاء والأمراء وبعضُ نُوَّابِهم»[١].

بل ذكَر بعضَ أسماءِ مَن حضرها، ومعرفةُ هذه الأسماء مهمَّةٌ؛ لأن بعضَ من حضرها كان إمامًا من أئمة الأشعرية، فإذا أدركنا عجز أئمة المذهب الأشعري عن الجواب في ذلك الزمن فمَن جاء بعدهم من باب أولى، فقد حضر هذه المناظرة صفيُّ الدين الهنديُّ؛ وهو من أعلم علماء الأشعرية، وهو الإمامُ المقدَّمُ فيهم في ذلك الزمان.

وقد تضمَّنت حكايةُ المناظرة معلوماتٍ كثيرةً وتفصيلاتٍ عقديةً، ولكن سيكون التركيز على ما يتعلق بـ«العقيدة الواسطية»:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٠).

أولًا: سببُ تأليف هذه «العقيدة الواسطية»:

ذَكَر في المناظرة أنه جاءه قاضٍ من القضاة الشافعية من واسطَ؛ وهي مدينة بين الكوفة والبصرة، قال ابنُ تيميَّةَ: «وشكا إليَّ ما الناسُ فيه في بلادهم من غَلَبة الجهل والظُّلم ودروسِ الدين والعلم»[١]، وسأل ابنَ تيميَّةَ أن يكتُبَ له، فاعتذر ابنُ تيميَّةَ منه، ولكنه ألحَّ قائلًا: أريدُ عقيدةً لنفسي ولأهلي، فكتبها له ولأهله.

ثانيًا: السَّنَةُ التي ألَّف فيها ابنُ تيميَّةَ «العقيدة الواسطية»:

يمكن أن نستخرج هذه السنةَ من تحليل المناظرة؛ فقد ذكر ابنُ تيميَّةَ أن المناظرةَ كانت سنة (٧٠٥هـ)، وذكر في تلك المناظرة قوله: «ألَّفت «العقيدةَ الواسطية» قبل دخول التتار إلى بلاد الشام بسبع سنوات»[٢]، والتتارُ دخلوا الشامَ أو شارَفوها بعد سنة (٧٠٣هـ) تقريبًا، فيتبين أنه ألَّفها سنة (٦٩٧هـ) أو (٦٩٨هـ).

وهذا يدلُّ على أنه في أوسَطِ عُمُرِه، أو في النصف الأخير من عمره.

ثالثًا: وقتُ تأليف «العقيدة الواسطية» من اليوم:

قال: «كتبتُ له عقيدةً بعد العصر»[٣]، وقال عن «الفتوى الحَمَوية»: «كتبتُها في قَعدةٍ بين الظهر والعصر»[٤].

وليس من الغريب أن يؤلِّفَ «الواسطية» بين العصر والمغرب؛ لأنها من كلامه، ولكن الغريبُ في تأليف «الحموية» ووقت تأليفها؛ لأنها أكبرُ حَجْمًا وفيها نقولٌ كثيرةٌ. والواضح من ذلك أنه رَحِمَهُ اللهُ قد نظم جدولًا معيَّنًا لما يحتاجه من النُّقول.

رابعًا: انتشارُ «العقيدة الواسطية»:

فقد ذكر رَحِمَهُ اللهُ أنه لما ألَّف «العقيدة الواسطية» للواسطي انتشرت كثيرًا، فقال: «وانتشرت في العراق ومصرَ وغيرها»[٥]، وهذا يبيِّنُ أنها انتشرت في زمن مؤلِّفها.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٤).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٣).

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية، ص (٢٣).

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٤).

خامسًا: طبيعةُ المسائل التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ في «العقيدة الواسطية»:

أشرنا فيما سبق أن طبيعةَ المسائل التي ذكرها ابن تيميَّةَ في «الواسطية» هي أصولُ الدين، وهي مسائلُ مجمعٌ عليها؛ بل عليها أدلةٌ ظاهرةٌ من القرآن والسُّنَّة؛ بل كلُّ لفظ فيها عليه آيةٌ أو إجماعٌ سَلفيٌّ.

سادسًا: حكمُ المخالف لشيء مما في «العقيدة الواسطية»:

قال ابنُ تيميَّةَ: «ليس كلُّ من خالَف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكًا؛ فإن المنازِعَ قد يكون مجتهدًا مخطئًا يغفر اللهُ خطأه، وقد لا يكون بلَغه في ذلك من العلم ما تقوم عليه الحُجَّةُ، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو اللهُ به سيئاته، وإذا كانت ألفاظُ الوعيد المتناولةُ له لا يجب أن يدخل فيها المتأوِّلُ والقانتُ وذو الحسنات الماحية والمغفور له وغير ذلك، فهذا أولى»(١).

قال ابنُ تيميَّةَ هذا القولَ في سياق اعتراض المخالفين له، فقد قالوا: إن أقوالك في هذه العقيدة تقتضي تكفيرَ أئمتنا، فقال: لا ضيرَ، إني أعْذِرُ مَن يخالفُ في هذه العقيدة.

تنبيهٌ منهجيٌّ:

ذكر ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن ما في «الواسطية» أصولُ المسائل العقدية التي يقوم عليها دينُ المسلمين، وذكر أنه ما من لفظ في هذه العقيدة إلا وعليه آيةٌ أو حديثٌ أو إجماعٌ للسلف؛ بل ذكر أن كلَّ ما في هذه العقيدة هو محلُّ إجماع بين أئمة المسلمين والمتكلمين والأئمة الأربعة حتى أئمة المتكلمين السابقين، وكان لديه يقينٌ قطعيٌّ بصحة ما فيها، إلى درجة أنه يتحدى فيها كلَّ المخالفين، وهذه وثوقيةٌ شديدةٌ فيما ذكره في هذه المسائل.

فابنُ تيميَّةَ إذن يعتقِدُ أن ما ذكَره في هذه العقيدة من القضايا الظاهرة جدًّا في دين المسلمين، ثم مع ذلك كله يصرِّحُ بإعذار المخالف فيها، وأن من خالف فيها جاهلًا أو متأولًا ليس هالكًا؛ يعني: ليس كافرًا ولا خارجًا عن الإسلام.

وهذا يدلُّ على سَعة الإعذار عند ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ويدلُّ على خطأ من ينسُب إلى ابن تيميَّةَ أنه لا يَعْذِرُ بالمسائل الظاهرة، فهل هناك ظهورٌ أكثرُ من الظهور الذي شرحه ابن تيميَّةَ في هذه الرسالة؛ بل تحدَّى عليه وأظهر يقينَه به، وأكد عليه من دلالة القرآن والسُّنَّة والإجماع، ثم يَعْذِرُ فيه؟!

وهذا دليلٌ على أن ابن تيميَّةَ يَعْذِرُ بالجهل والتأويل حتى في المسائل الظاهرة، وموقفُه من المخالف له في «العقيدة الواسطية» ظاهرُ الدلالة.

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٧٩).

ومن العجب أن بعضَ من يشرح «العقيدة الواسطية» يحكم في أثناء الشرح على من يخالف في شيء من «العقيدة الواسطية» بالكفر؛ لأنه خالَف مسألةً ظاهرةً قطعيةً، مع أن مؤلِّفها صرَّحَ بإعذارهم!

وقد صرَّح بعضُهم بتكفير الأشاعرة جملةً؛ فضلًا عن تكفير المعتزلة جملةً، مع أن ابن تيميَّةَ يعلمُ يقينًا أن من يخالفه في هذه العقيدة هم الأشاعرةُ والمعتزلةُ؛ بل ناظروه فيها، ومع ذلك نصَّ على أنه لا يلزمُ من خالَف في هذه المسائل أن يكون هالكًا؛ بل هو يعذر بالجهل والتأويل. وهذا درسٌ منهجيٌّ لا بُدَّ من استحضاره في أثناء دراسة هذه العقيدة وغيرها.

سابعًا: اعتراضاتُ المخالفين على «العقيدة الواسطية»:

حين قُرِئت «العقيدة الواسطية» كاملةً كما يقول ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أخذ المعترضون على ابن تيميَّةَ يذكرون مواطنَ الخَلَلِ التي يَرَوْنها في «العقيدة الواسطية»، وذكروا أكثرَ من عشر اعتراضات على «العقيدة الواسطية»، وهي مبعثَرةٌ في المناظرة، وسنذكر بعضَها هنا؛ **وهي كما يلي:**

الاعتراضُ الأولُ: قال ابنُ تيميَّةَ: اعترضوا على قولي: «ومِن الإيمان بالله الإيمانُ بما وصف به نفسَه، وبما وصفه به رسولُه ﷺ، من غير تحريفٍ ولا تعطيل، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيل»(١)، قالوا: إن هذه الصياغة التي أتيت بها تقتضي المنعَ من التأويل، وأئمتُنا يؤوِّلون، وهذا يقتضي أن أئمتَنا ليسوا على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وليسوا على المذهب الحق.

فشرح لهم ابن تيميَّةَ بجوابٍ مطوَّلٍ هذه القضيةَ، وسيأتي لاحقًا في موضعه.

الاعتراض الثاني: اعترضوا على مسألة الحرف والصوت؛ فقد ذكر ابنُ تيميَّةَ أن اللهَ تكلَّم بالقرآن بحرف وصوت مسموع، وقالوا: إن القرآنَ لا يوصف بكونه حرفًا وصوتًا؛ لأن الأشعريةَ يعتقدون أن القرآنَ معنًى نفسيٌّ؛ كما سيأتي بيانه.

الاعتراض الثالث: اعترضوا على قول ابن تيميَّةَ في القران: «منه بدأ وإليه يعودُ»، فقالوا: ما معنى منه بدأ؟ وبيَّن ابنُ تيميَّةَ معنى هذا الكلام، وأنه ليس هو الذي أطلقه، وإنما أطلقه علماءُ متقدِّمون قبلَه، ثم سرد عددًا من الشواهد.

الاعتراضُ الرابعُ: اعترضوا على قول ابن تيميَّةَ: «ومن أصول الفرقة الناجية: أن الإيمانَ والدين قولٌ وعملٌ، يَزيدُ ويَنقُصُ»، فقالوا: هذا القولُ مخالفٌ لأئمتنا؛ لأنهم يعتقدون أن الإيمانَ ليس مركَّبًا من القول والعمل، وأنه لا يَزيدُ ولا ينقُصُ في حقيقته؛

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٢٩ ـ ١٣٠).

فالأشاعرة يعتقدون أن العملَ غيرُ داخل في حقيقة الإيمان، وأن الإيمان لا يقبل الزيادةَ ولا النقصانَ في حقيقته، وذكر ابن تيميَّةَ أن هذا القولَ هو الذي عليه جماهير أئمة السلف المتقدمين، وبيَّن لهم أدلته وبراهينَه.

الاعتراضُ الخامسُ: اعترضوا على الاستواء على العرش، فحين ذكر ابنُ تيميَّةَ أن اللهَ مستوٍ على العرش بذاته، قالوا: إن هذا الكلامَ يتضمَّنُ تجسيمًا لله ﷻ، واعترضوا بعدة اعتراضات، وأجاب ابن تيميَّةَ على اعتراضاتهم.

الاعتراضُ السادسُ: اعترضوا على تشبيه ابن تيميَّةَ معيَّةَ الله بمعيَّة القمر، فقد ذكر ابن تيميَّةَ في مبحث المعية أن العرب يقولون: نسيرُ والقمرَ معنا، ولا يقتضي ذلك أن يكون القمرُ مخالطًا للناس، فقالوا: هذا تشبيهٌ للخالق بالمخلوق، وبيَّن ابن تيميَّةَ لهم بكلام مفصَّلٍ أن ذلك لا يستلزم التشبيهَ المذمومَ.

الاعتراضُ السابعُ: اعترضوا على استعمال ابن تيميَّةَ كلمة «حقيقة»، وقد استعملها في عدد من المواطن: في صفة الكلام وفي صفة الاستواء، فقال: «واللهُ ﷻ تكلَّم بالقرآن حقيقةً»، وقال: «إن اللهَ استوى على العرش حقيقةً»، وقد اعترضوا عليه فقالوا: إن استعمال لفظ «الحقيقة» يقتضي أن نُثْبِتَ مقتضياتِ الحقيقة اللغوية، ومقتضياتُ الحقيقة اللغوية تقتضي التشبيهَ. وبيَّن لهم أنه يتحدَّث على مستوى القدْر المشترك، وليس على مستوى الاختصاصات الوجودية، كما سيأتي إن شاء الله.

الاعتراضُ الثامنُ: اعترضوا على ابن تيميَّةَ إيرادَه حديث «الأوعال»؛ وهو حديثٌ طويلٌ مشهورٌ، حدَّث به الرسولُ ﷺ عن المسافة بين الأرض والسماء، والمسافة بين السماوات، والمسافة بين السماوات والعرش، والعرش على ماذا يتكئ؟ وفي آخره ذكر النبي ﷺ أن اللهَ فوق ذلك كلِّه، فحديثُ «الأوعال» إذن من أدلَّة العلوِّ الإلٰهيِّ، فاستدلَّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا الحديث لإثبات العلو.

والحديثُ اختلف علماءُ الحديث فيه كثيرًا بين مصحِّحٍ ومضعِّفٍ، فذكر بعضُ أئمة الأشاعرة المناظرين أن ابنَ تيميَّةَ اعتمد على دليل ضعيف، ولكن ابن تيميَّةَ يرى أن هذا الحديثَ صحيحٌ، وبيَّن لهم أدلتَه على ذلك، وذكَر مَن صحَّحه من الأئمة المتقدمين قبله، وأنه ليس هو وحده من صحَّحَ هذا الحديث.

هذه أهمُّ الاعتراضات التي وردت في المناظرة، وهناك اعتراضاتٌ أخرى غيرها يمكن الاطلاعُ عليها من خلال الرجوع إلى مشاهد المناظرة.

ثامنًا:

المَواطِنُ التي صرح المخالفون فيها بموافقة ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ **في «العقيدة الواسطية»** سواءٌ وافقوه ابتداءً أو راجعوا ووافقوه بها بعد المناظرة، وقد ذكر ابنُ تيميَّةَ منها **عدةَ مواطنَ منها:**

الموطنُ الأولُ: ما جاء في اليوم الآخر، فقد قال ابنُ تيميَّةَ في حكاية المناظرة: «ولما جاء ذكْرُ اليوم الآخرِ وتفصيله ونظمه استحسنوا ذلك وعظَّموه»(١)؛ يعني: المناظرين مِن المخالفين.

الموطنُ الثاني: مراتِبُ القَدَرِ، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلما ذكرْتُ مراتبَ القدر استحسنوها»(٢).

الموطنُ الثالثُ: ما يتعلَّقُ بحقيقة القرآن، وأنه يُنْسَبُ إلى من قاله ابتداءً لا إلى من نقله، فإن ابنَ تيميَّةَ بعد أن شرح ذلك وبيَّنه للمناظرين قال: «واستحسنوا ذلك وعظَّموه»(٣).



(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/١٧٦).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/١٧٦).
(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/١٧٦).

التعليق على فاتحة «العقيدة الواسطية»

 **يقول المؤلفُ: «الحمد للّه الذي أرسل رسولَه بالهدى ودين الحقِّ؛ ليُظْهِرَه على الدين كله، وكفى باللّه شهيدًا، وأشهد أن لا إلهَ إلا اللّه وحده لا شريكَ له؛ إقرارًا به وتوحيدًا، وأشهد أن محمدًا عبدُه ورسولُه، صلى اللّه عليه وعلى آله وسلم، تسليمًا مَزيدًا».**

هذه المقدمةُ تتعلَّقُ بها مسائلُ كثيرةٌ في تعريف البسملة والحَمْدَلة، وما يتعلق بهما من مسائلَ، والكلامُ فيهما كثيرٌ مَبْثوثٌ في كتب العلم وشروح «الواسطية» وغيرها، وأرى أن الاشتغالَ بمثل هذه الأفكار المتعلقة في المقدمة ربما يكونُ من فُضول العلم؛ لأنه علمٌ مبثوثٌ في كثير من الشروح، فمن أراد الاستزادةَ فليرجع إلى شروح «الواسطية» الأخرى.

 **يقول المؤلف: «فهذا اعتقادُ الفِرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة؛ أهل السُّنَّة والجماعة».**

قولُه: (هذا اعتقادُ)، وفي نسخةٍ ابتدأ بكلمة «اعتقاد» مِن غير استعمال كلمة «هذا»، والاعتقادُ ما يُعقَدُ عليه القلبُ؛ سواءٌ كان مع اليقين أو مع غَلَبة الظنِّ.

وقولُه: (هذا اعتقادُ أهل السُّنَّة) يحتمِلُ **أحد معنيين**:

المعنى الأول: أن ما سيُذْكَرُ جميعُ اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة.

والمعنى الثاني: أن ما سيُذْكَرُ جميعُه اعتقادُ أهل السُّنَّة والجماعة.

والفرقُ بين المعنيين: أن المعنى الأول: يقتضي أن اعتقادَ أهل السُّنَّة والجماعة كلَّه مذكورٌ في هذا الكتاب، والمعنى الثاني: يقتضي أن كلَّ ما في هذا الكتاب هو اعتقادُ أهل السُّنَّة والجماعة، ولا يلزم أن يكونَ كلَّ اعتقادهم.

والمعنى المرادُ هو المعنى الثاني، فابنُ تيميَّةَ لا يقصِدُ أن يذكُرَ كلَّ اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة في هذا الكتاب، وإنما أراد أن يقول: إنَّ ما في هذا الكتاب كلُّه اعتقادُ أهل السُّنَّة والجماعة.

وقولُه: (اعتقاد) فيه استخدامٌ لمصطلح الاعتقاد، وهذا المصطلحُ ليس مستعمَلًا بهذا الوزن في نصوص الكتاب والسُّنَّة، ولا في كلام الصحابة ولا التابعين ولا أتباعهم.

ومِن أقْدَمِ مَن نُقِل عنه استعمالُ هذا المصطلح ـ «اعتقاد»، «عقيدة» ـ الإمامُ الطَّحَاويُّ (٢٣٩هـ)، حيثُ قال في بداية عقيدته: «فهذا بيانُ عقيدةِ أهل السُّنَّة والجماعة؛ على مذهب فُقَهاء المِلَّة»[١].

وقد اختلفت مواقفُ المعاصرين من استعمال هذا المصطلح؛ فمنهم من ذهب إلى أن استعمالَه بِدْعةٌ يجب إنكارُها، ودلَّلَ على ذلك بعدة مسوِّغاتٍ، ومنهم من ذهب إلى صحَّة استعماله، ولكن الأَوْلى تَرْكُه؛ بحُجَّة أن هذا المصطلح لم يُستعمَلْ في نصوص الكتاب والسُّنَّة، وإنما الذي كان يُستعمَلُ في نصوص الكتاب والسُّنَّة في التعبير عن مسائل الاعتقاد القَلْبيَّة هو لفظُ «الإيمان».

ومناقشةُ هذه الأقوال له محَلٌّ آخرُ، ولكننا سنشير إلى القاعدة الضابطة لهذا الباب؛ وهي: الأصلُ في المصطلحات والتقسيمات الإباحةُ؛ ومعنى هذا: أن الأصلَ في المصطلحات والتقسيمات إباحةُ استعمالها، ولا يُشْتَرَطُ فيها التوافقُ أو الورودُ في نصوص الشريعة.

ومع ذلك **فإباحةُ استعمال المصطلحات والتقسيمات ليست مطْلَقةً، وإنما هي مقيَّدةٌ بقيود محدَّدة؛ أهمُّها قَيْدانِ:**

القيدُ الأول: ألَّا يتضمَّنَ المصطلحُ أو التقسيمُ مخالفةً للشريعة. ومعناه: أن يكون المصطلحُ في مضامينه ومعانيه منسجِمًا مع مقتضيات الشريعة.

وهناك فرقٌ بين اشتراط عدم المخالفة للشريعة، وبين اشتراط الموافقة للشريعة؛ فالمصطلحاتُ والتقسيماتُ لا يُشترَطُ فيها موافَقةُ الشريعة، وإنما يُشترَطُ فيها عدمُ المخالفة للشريعة؛ لأن شرطَ الموافقة يقتضي ألا يقرِّرَ الإنسانُ شيئًا إلا إذا كان موجودًا في الشريعة، وشرطُ عدم المخالفة لا يُشترَطُ فيه ذلك، وبابُ الاجتهادات كلُّه يُشترَطُ فيه عدمُ المخالفة، وبابُ التوقيفيات كلُّه يُشترَطُ فيه الموافقة.

(١) متن العقيدة الطحاوية، للطحاوي، ص (٧).

القيدُ الثاني: أن يكون اللفظُ مناسبًا ومستقيمًا، فقد يكون المعنى صحيحًا في التقسيم أو في المصطلح، ولكنَّ اللفظَ غيرُ مناسبٍ.

ومثالُه: مَن قَسَّمَ الشريعةَ إلى لُبٍّ وقُشورٍ، فهذا التقسيمُ من حيث المعنى صحيحٌ، فقائلُه إنما يريد أن يقول: إن مسائلَ الشريعة تنقسم إلى كِبَارٍ وصغار، ولكن التعبيرَ عن المسائل الصغار بالقشور غيرُ مناسبٍ، فلفظُ القُشورِ يُشْعِرُ بالفَضْلة وعدمِ الأهمية، والشريعةُ ليس فيها شيء من ذلك.

وبناءً على قاعدة المصطلحات والتقسيمات، وأن الأصلَ فيها الإباحةُ مع ذَيْنِك القيدين، فإن مصطلحَ «عقيدة» يصِحُّ استعمالُه بلا ريبٍ.

وهناك أمثلةٌ كثيرةٌ تفيد فيها هذه القاعدةُ، **وسنضرب مثالين مشهورين في العقيدة**:

المثالُ الأولُ: تقسيمُ الدِّين إلى أصول وفروع؛ وهو من أكثر التقسيمات انتشارًا في كتب علماء الإسلام؛ سواءٌ في كتب العقائد، أو كتب الأصول، أو غيرها من الكتب، وعند النظر في هذا التقسيم لا بُدَّ أن نفرِّقَ فيه **بين مقامين**:

المقامُ الأولُ: النظرُ إليه باعتباره مصطلحًا مُجَرَّدًا.

المقامُ الثاني: النظرُ إليه باعتباره مصطلحًا بمعنًى معيَّنٍ.

ففي الأول لا بأسَ فيه من تقسيم الدين فيه إلى أصول وفروع؛ لأنه لا يتضمَّنُ شيئًا مخالفًا للشريعة، ولفظُه مناسبٌ.

وأما في المقامِ الثاني فالحكمُ على التقسيم يكون بحسَب المعنى المحدَّد له، فإن كان صحيحًا قبل التقسيم، وإن كان خاطئًا ـ بمعنى: أنه متضمِّنٌ لشيء مخالِفٍ للشريعة ـ فإنَّا نمنع منه باعتبار المعنى، لا باعتبار الأصل.

وقد اختلف الناسُ في تحديد ضابط الأصول والفروع؛ على أقوال كثيرة بلغت أكثرَ من تسعة أقوالٍ[(١)]، **ومنها**:

١ ـ أن الأصولَ هي المسائلُ الاعتقاديةُ، والفروعَ هي المسائلُ العَمَليةُ.

٢ ـ أن الأصولَ هي المسائلُ التي ثبتت بالقطع، والفروعَ هي المسائلُ التي ثبتت بالظنِّ.

٣ ـ أن الأصولَ هي المسائلُ التي ثبتت بدليل العقل، والفروعَ هي المسائلُ التي ثبتت بدليل النقل.

٤ ـ أن الأصولَ هي المسائلُ التي يكفُرُ تاركُها، والفروعَ هي المسائلُ التي لا يكفُرُ تاركُها.

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، لابن تيمية (٥/ ٨٨).

وكلُّ هذه الأقوال ليست صحيحةً عند التدقيق، فمن أنكرها فهو لا ينكِرُ أصلَ التقسيم؛ وإنما ينكر المعانيَ التي حُدِّدَتْ له.

وقد نقل عددٌ من المعاصرين عن ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أنه يرى أن أصلَ التقسيم ـ تقسيمُ الدِّين إلى أصول وفروعٍ ـ بِدْعةٌ، وأنه لا يجوز استعمالُه من حيث الأصلُ.

ولكن هذا النقلَ عن ابن تيميَّةَ غيرُ دقيق، فإن ابنَ تيميَّةَ لا ينكِرُ تقسيمَ الدين إلى أصول وفروع، وإنما ينكر التقسيمَ بالمعاني التي ذكرها المتكلمون، والتي ذكرنا منها أربعةً فيما تقدم[١].

المثالُ الثاني: تقسيمُ الكلام إلى حقيقة ومجاز؛ وهو من أشهر التقسيمات المَطْروقة في مصنَّفات العلماء، سواءٌ في كتب أصول الفقه، أو التفسير، أو العقائد، أو غيرها.

والنظرُ في هذا التقسيم مُشابِهٌ للنظر في التقسيم للمثال الأول ـ تقسيمُ الدِّين إلى أصول وفروع ـ فننظُرُ إليه **باعتبار مقامين**:

الأولُ: باعتبار كونه مصطلحًا مجرَّدًا.

الثاني: باعتبار كونه مصطلحًا بمعنًى محدَّدٍ.

فبالنظر في المقام الأول يقالُ: الأصلُ في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجازٍ الإباحةُ، ويمكن أن يُقبَلَ إذا ذُكِرَ له معنًى صحيحٌ.

وأما النظرُ إليه باعتبار المقام الثاني، فإننا نحكُمُ على هذا المصطلح بناءً على المعنى الذي حُدِّدَ له، إن ذُكِرَ له معنًى صحيحٌ، قُبِلَ، وإن ذُكِرَ له معنًى خاطئٌ، رُفِضَ.

وقد نقل عددٌ من المعاصرين وبعضُ المتقدمين عن ابن تيميَّةَ أنه ينكِرُ تقسيمَ الكلام إلى حقيقة ومجاز.

وهذا النقلُ غيرُ صحيح، فابن تيميَّةَ لا ينكر أصل تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وإنما ينكر معنىً محددًا ذُكِر في ذلك التقسيم.

فلو نظرنا إلى كلام ابن تيميَّةَ نجد أنه استخدم لفظ «المجاز» في كثير من كلامه، وأعلن إنكارَ المجاز كثيرًا في كلامه، فاضطرب الناسُ في تحرير مذهبه:

فمنهم من ذهب إلى أن ابنَ تيميَّةَ ينكِرُ أصلَ التقسيم، وقد استغلَّ هذا القولَ بعضُ المخالفين لابن تيميَّةَ، فأخذوا يُشَنِّعون عليه باعتباره ينكِرُ حقيقةً بَدَهيَّةً.

ومنهم من ذهب إلى أن ابن تيميَّةَ كان ينكِرُ المجازَ في أول عمره ثم تراجع عنه.

---

(١) وقد حررتُ مذهب ابن تيمية في بحث منشور بعنوان: تحرير مذهب ابن تيمية في انقسام الدين إلى أصول وفروع، وهو منشور في الشبكة.

ومنهم من ذهب إلى أن ابن تيميَّةَ مضطربٌ في هذه المسألة، وغيرُ مُحَرِّرٍ للقول فيها.

والحقيقةُ: أن ابن تيميَّةَ ليس كذلك، وإنما هو يفرِّقُ بين المقامات، فهو لا ينكِرُ تعدُّدَ المعاني التي يدل عليها اللفظُ، ولا ينكِرُ أن دلالةَ اللفظ على بعض المعاني تكون أظهرَ مِن دلالتها على البعض الآخر، ولا ينكِرُ أن دلالةَ اللفظ هي التي قد تكون متبادِرةً إلى الذهن على معنًى دون معنًى آخرَ. وإنما يُنكِرُ شيئًا واحدًا محدَّدًا؛ وهو تقسيمُ الكلام إلى حقيقة ومجازٍ بالمعنى الذي يقرِّرُه جمهورُ المتكلمين، وحاصلُ ذلك المعنى: أن الحقيقةَ هي: اللفظُ المستعمَلُ فيما وُضِعَ له أولًا. والمجازُ هو: اللفظُ المستعمَلُ في غير ما وُضِعَ له أولًا لقرينةٍ تدلُّ على ذلك.

وهذه الحقيقةُ المذكورةُ عند المتكلمين تقتضي **عدَّةَ أمورٍ**:

الأول: أن هناك معنى أصليًّا لِلَّفْظ ومعنى ثانويًّا لِلَّفْظ.

الثاني: أن دلالةَ اللفظ على المعنى الأصليِّ تكون بغير قرينة «الحقيقة»، ودلالةَ المجاز بقرينةٍ.

وإنكارُ ابن تيميَّةَ لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز كما هو عند جمهور المتكلمين: **يقوم على ثلاثة أصولٍ أساسية**:

الأول: **استحالةُ الإثبات**. ومعناه: أن مقتضى تقرير المتكلمين وجودُ معنًى حُدِّدَ أولًا لِلَّفْظ، ثم انتُقِلَ عنه إلى معنًى آخر لقرينةٍ، وهذا الكلامُ يقتضي وجود المواضَعة؛ بمعنى أن هناك أناسًا تواضعوا على تحديد هذا المعنى باعتبار أنه المعنى الأصليِّ أو الأول لِلَّفْظ. والاستحالةُ تقع في كيفية إثبات هذه المواضعة، فمَن الذي اجتمع وحدَّد المعنى الأصليَّ لِلَّفْظ؟! ومتى اجتمعوا؟! وأين اجتمعوا؟!

الثاني: **مناقضةُ حقيقة الكلام**. فمقتضى تقسيم جمهور المتكلمين أن بعضَ الألفاظ قد تدلُّ على المعاني بغير قرينةٍ؛ وهو «الحقيقة»، وابنُ تيميَّةَ ـ وغيرُه ـ يذهب إلى أنه لا يمكن للكلام أن يدلَّ إلا بقرينة؛ سواءٌ كانت قرينةً كلاميةً لفظيةً، أو حاليَّةً، فلا يوجد لفظٌ يدل بنفسه على المعنى، وإنما لا بد أن يتركَّبَ مع غيره، سواءٌ كان تركيبًا لفظيًّا أو تركيبًا حاليًّا.

فالمنطلَقُ الذي ينطَلِقُ منه مَن يقسِّمُ الكلامَ إلى حقيقة ومجاز ـ كما هو عند المتكلمين ـ منطلَقٌ غيرُ صالح؛ لأنه لا ينسجِمُ مع حقيقة الكلام؛ فالكلام لا يكون مفيدًا إلا إذا كان مركَّبًا، والحقيقةُ والمجازُ لا يتصوران إلا في السياق؛ الذي هو حالةُ التركب، والتركيبُ في حقيقته قرينةٌ من القرائن، فلا يوجد إذن لفظٌ يدل على المعنى المرتبط به من غير قرينةٍ.

الثالثُ: **عدمُ اطِّراد المقتضيات**. فالذين قسَّموا الكلامَ إلى حقيقة ومجاز ذكروا مقتضياتٍ للمجاز، وهذه المقتضياتُ لا تَطَّرِدُ.

ومنها: أن كثيرًا من المتكلمين يذكرون أن الكلامَ إذا كان مؤكَّدًا بالمصدر لا يدخل فيه المجازُ، ومع ذلك هم يدَّعون المجازَ في بعض الكلام المؤكَّد بالمصدر؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ۝١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]؛ فهذا كلامٌ مؤكَّدٌ بالمصدر «تكليمًا»، فعلى مقتضى ما يقرره المتكلمون يجب أن ينتفيَ المجازَ هنا[1]، لكنهم يقرِّرون المجازَ في الكلام.

ومنها: أنه يجوزُ نفيُ المجاز، وأن النافيَ له ليس كاذبًا، وهذا لا يصِحُّ مثلًا فيما يتعلَّق بأسماء الله وصفاته.

فعدمُ اطِّراد المقتضيات يدلُّ على أن هذا التقسيمَ ليس مستقيمًا.

فهذه الأصولُ الثلاثةُ هي من أكثر الأصول التي اعتمد عليها ابنُ تيميَّةَ في إنكار المجاز الذي يُقَرِّرُه جمهور المتكلمين.

فابنُ تيميَّةَ لا يعترض على المتكلمين من أجْلِ أنهم قسَّموا الكلامَ إلى حقيقة ومجاز، وإنما يعترض عليهم من أجْلِ أنهم قسَّموا الكلام إلى ذَيْنِك القِسْمَين بطريقة خاطئة، فهو لا يقولُ لهم: أنتم مخطئون لأنكم ذكرتُم تقسيمًا للكلام ليس موجودًا في القرآن ولا في السُّنَّة ولا في لغة العرب، وإنما يقولُ: أنتم مخطئون لأنكم ذكرتُم تقسيمًا خاطئًا ويقوم على مقدِّمات خاطئة.

فمن أراد أن ينتقدَ قولَ ابن تيميَّةَ فعليه أن يراعيَ هذه الأصولَ، والمشكِلُ الذي وقع فيه بعضُ المخالفين لابن تيميَّةَ في إنكاره للمجاز أن نقدَه تلبَّسَ بعدد من الإشكاليات المنهجية، **ومن ذلك**:

الأولُ: أنه غفَل عن الأصول التي انطلق منها ابنُ تيميَّةَ.

الثاني: ظنَّ إنكارَ ابن تيميَّةَ للمجاز يقتضي أن دلالةَ اللفظ على المعاني لا تتعدَّدُ أو لا تتفاضل.

وقد ذكر بعضُ المعاصرين أن مِن الأصول التي اعتمد عليها ابنُ تيميَّةَ في نَقْضِ الحقيقة والمجاز: أن هذا التقسيمَ غيرُ موجود عند الأئمة المتقدمين من السلف لا من الصحابة ولا مَن جاء بعدهم، وجعَل ذلك أصلًا لابن تيميَّةَ.

والصوابُ: أن هذا البناءَ غيرُ صحيح؛ فابنُ تيميَّةَ مع أنه ذكر أن هذا التقسيمَ لم يكن موجودًا عند المتقدمين، وذكره أيضًا في سياق الإنكار على المتكلمين، إلا أنه لم يذكُرْه على أنه أصلٌ له، وإنما ذكره على أنه توصيفٌ للحقيقة.



(١) انظر: شرح شذرات الذهب، لابن مالك (٢٩٣).

يقول المؤلِّفُ: «فهذا اعتقادُ الفِرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة؛ أهل السُّنَّة والجماعة».

ساوى المؤلِّفُ في كلامه هذا بين أهل السُّنَّة والجماعة وبين الفِرْقة الناجية، فجعلهم شيئًا واحدًا، وقد ذكر في هذا الموضع ثلاثةَ ألقاب لهم: الفرقةُ الناجية، والفرقةُ المنصورة، وأهل السُّنَّة والجماعة، ولهم ألقابٌ أخرى مذكورةٌ في موضعها، ومذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة يتعلَّق به تفاصيلُ متعدِّدةٌ مذكورةٌ في كتب مداخل العقيدة والكتب المُفْردة في التعريف بمنهجهم.

وقد أشار المؤلفُ في هذا الكلام إلى الظاهرة العَقدية المشهورة في التاريخ الإسلامي؛ وهي ظاهرةُ الافتراق، فمن المعلوم أن الافتراقَ ظهر في الأمة الإسلامية منذ زمنٍ مُبَكِّرٍ، فقد ظهر منذ أواخر عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ثم انتشر وظهرت الفِرَقُ الكثيرة وبمسمَّيات كثيرة، وآراء كثيرة، واختلفت في مصادر الاستدلال وطريقته، وفي الآراء العَقدية التي بَنَتْها كلُّ فرقة لنفسها.

والكلامُ في الفِرَق طويلٌ متشعِّبٌ، وسنركز على قضيتين أساسيتين: القضيةُ الأولى: ظاهرةُ الانتساب إلى السُّنَّة والجماعة والسلف عند الفِرق العقدية، والقضيةُ الثانيةُ: دعوى أن مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة يستوعب ثلاثَ طوائفَ.

• القضيةُ الأولى: ظاهرةُ الانتسابِ إلى السُّنَّة والجماعة والسلف عند الفِرَق العَقدية:

الانتسابُ إلى السُّنَّة والجماعة والسلف مشتهِرٌ ومنتشِرٌ كثيرًا في طوائف الأمَّة، فأكثرُ طوائف الأمَّة تنتسب إلى الصحابة؛ سواءٌ من المعتزلة أو الأشعرية أو غيرها، وهناك طوائفُ لا تنتسِبُ إلى الصحابة مثلُ الخوارجِ، وكذلك الشيعةُ بطوائفها.

أما المعتزلةُ مثلًا فيُعلِنون انتسابَهم إلى أهل السُّنَّة والصحابة؛ فالقاضي عبد الجبار ـ وهو من أئمَّة المعتزلة ـ عقَد فصلًا في كتابه «فضل الاعتزال» لذلك، فقال: «فصلٌ في نسبتهم المعتزلةَ إلى الخروج عن التمسُّك بالسُّنَّة والإجماع، وأنهم ليسوا من أهل السُّنَّة والإجماع»[(١)]. يُريد بذلك نقدَ مَن يقول: إن المعتزلةَ ليسوا من أهل السُّنَّة والجماعة، وإنهم لا ينتسِبون إلى الصحابة، وتحدَّث عن المعتزلة، وأنهم يتمسَّكون بالسُّنَّة، وقال: «فالمتمسِّكُ بالسُّنَّة والجماعة هم أصحابُنا ـ والحمدُ لله ـ دون هؤلاء المشنِّعين»[(٢)]؛

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٨٥).

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار (١٨٦).

يعني: المعتزلةَ؛ فيقصد بذلك أن لا أحدَ من أهل السُّنَّة والجماعة إلا المعتزلةُ، ونقل نقلًا عن أحد أصحابه؛ وهو محمدُ بن يَزْداذَ الأصبهانيُّ، وفي هذا النقل أن المعتزلةَ الأُولى هم الصحابةُ ﷺ، فهذا التقريرُ يدلُّ على أن المعتزلةَ لا يتبرؤون من الصحابة؛ بل يعتقدون أنهم ينتسبون إلى الصحابة، ويعتبرون أنفسَهم هم الامتدادَ لفِكْر الصحابة.

وأما الأشاعرةُ والماتُريديَّةُ فالأمرُ ظاهر جدًّا في كتبهم، فمن يقرأ كتبهم يجد أن أقوالهم التي يُقَرِّرون فيها أن مذهبَهم هو مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة لا تكادُ تُحْصى.

وكلُّ ما سبق يدل على أن الانتسابَ موجودٌ عند أهل الطوائف البارزة، لكن ابن تيميَّةَ له رأيٌ آخرُ في شأن المعتزلة؛ فإنه يقولُ في مَعْرِض ردِّه على من ذكر أن كلَّ طوائف الأمَّة تزعُمُ أنها على مذهب السلف، فهناك من يقولُ: إن كلَّ طوائف الأمَّة ينتسبون إلى السلف؛ فقال معلقًا عليه: «ليس الأمرُ كذلك؛ بل الطوائفُ المشهورةُ بالبدعة كالخوارج والروافض لا يدَّعون أنهم على مذهب السلف؛ بل هؤلاء يكفِّرون جمهورَ السلف؛ فالرافضةُ تطعُنُ بأبي بكر وعمرَ وعامَّة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتَّبعوهم بإحسان وسائر أئمة الإسلام، فكيف يزعُمون أنهم على مذهب السلف، ولكن ينتحِلون مذهبَ أهل البيت كذبًا وافتراءً، وكذلك الخوارجُ؛ فقد كفَّروا عثمانَ وعليًّا وجمهور المسلمين من الصحابة والتابعين، فكيف يزعُمون أنهم على مذهب السلف»[(١)].

ثم يقولُ ـ وهذا موطِنُ الشاهد ـ: «والمعتزلةُ أيضًا تُفَسِّقُ مِن الصحابة والتابعين، وتطعُنُ في كثير منهم، وفيما روَوْه من الأحاديث التي تخالف آراءَهم وأهواءهم؛ بل تكفِّرُ أيضًا مَن يخالف أصولهم التي انتحلوها من السلف والخلف، فلهم من الطَّعْن في علماء السلف وفي عِلْمهم ما ليس لأهل السُّنَّة والجماعة، وليس انتحالُ مذهب السلف من شعائرهم، وإن كانوا يقرِّرون خلافةَ الخلفاء الأربعة، ويعظِّمون مِن أئمة الإسلام وجمهورهم ما لا يُعَظِّمُه أولئك ـ يقصد الخوارجَ والروافض ـ فلهم من القَدْح في كثير منهم ما ليس هذا موضعَه»[(٢)].

في هذا النص ينكر ابن تيميَّةَ أن المعتزلةَ ينتسبون إلى السلف، وأنهم أتباعٌ للسلف، فكيف نجمعُ بين كلام ابن تيميَّةَ وقول القاضي عبد الجبار، ومن المعلوم أن القاضيَ عبد الجبار من أبرز أئمة المدرسة الاعتزال البَصْريَّة؟

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٤/ ١٥٣).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٤/ ١٥٤ ـ ١٥٥).

والجوابُ على هذا التساؤل: أنه لا تناقُضَ بين القولين، ويمكن الجمعُ بينهما بأحد **وجهين:**

الأول: أن ابنَ تيميَّةَ لا يقصِدُ كلَّ المعتزلة، وإنما يقصِدُ بعضَهم، ويبدو أنه يقصد صنفًا من المعتزلة؛ وهم المعتزلةُ البغداديون.

الثاني: أن ابن تيميَّةَ لا يتحدَّثُ عن أصل الانتساب؛ وإنما عن كونه شعارًا، وهناك فرقٌ بين أصل الانتساب وبين كونه شعارًا يعلنونه للآخرين.

وفي حال تعذُّر الجمع فالمقدَّمُ كلامُ القاضي عبد الجبار، والسببُ في تقديم قوله أنه هو الذي يتحدَّثُ عن نفسه وعن طائفته، ولعلَّ ابنَ تيميَّةَ لم يَطَّلِعْ على هذا القول، ونقْلُه عن القاضي عبد الجبار في كتبه قليلٌ جدًّا.

تنبيهٌ منهجيٌّ:

إصابةُ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة لا تتحقَّقُ بمجرد الانتساب، وإنما لا بُدَّ من تحقيق الاتِّباع.

وهذا التنبيهُ لا يتوجَّهُ إلى الفرق الخارجة عن مذهب أهل السُّنَّة فقط، وإنما يتوجَّهُ إلى أتباع مذهبِ أهل السُّنَّة والجماعة؛ فيجب ألا نقتصرَ على مجرد الانتساب إلى أهل السُّنَّة والجماعة، وإنما لا بُدَّ من النظر في أقواله وأفعاله هل حقَّقَ الاتباعَ أم لم يحقِّقْه، فمن لم يحقِّقِ الاتباعَ فلا قيمةَ لانتسابه من حيث الواقعُ.

• القضيةُ الثانيةُ: وهي دَعْوى أن مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة يشملُ ثلاثَ طوائفَ:

ذهب كثيرٌ من علماء الأشاعرة إلى أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة يشملُ ثلاثَ طوائفَ: الأشاعرةُ، والماتُريديَّةُ، والحنابلة، أو يقولون: وأهلُ الحديث.

وقد اختلفت مسالكُ علماء الأشاعرة في تحديد مَن هم أهل السُّنَّة والجماعة؛ **على أقوال متعددةٍ أشهرُها:**

الأولُ: أن أهل السُّنَّة والجماعة ثلاثُ طوائفَ كما ذكر.

الثاني: أن أهل السُّنَّة والجماعة طائفتان: الأشاعرةُ والماتُريديَّةُ.

الثالثُ: أن أهل السُّنَّة والجماعة هم الأشاعرةُ فقط، وأن كلَّ من عداهم ليسوا من أهل السُّنَّة والجماعة.

وهذه الدعوى غيرُ صحيحة؛ وذلك لأنه لا يمكن أن يجتمعَ مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة الذي يقرِّره علماءُ السلف ومذهبُ الأشاعرة؛ فالتناقضُ بينهما تناقضٌ في

الأصول، وهذا ـ أعني: التناقضَ بينهما في الأصول ـ هو الذي يقرِّرُه علماءُ السلف من المتقدمين والمتأخرين، فلم يتفرَّدْ به ابنُ تيميَّةَ فقط؛ بل حتى من سبقه يقرِّرُ ذلك.

والغريبُ أن ممن يقرِّر ذلك علماءُ الأشاعرة؛ فكثيرٌ من علماء الأشاعرة يحكُمون على ما يقرِّرُه أئمةُ السلف بأنه خارجٌ عن السُّنَّة؛ بل اختلفوا في بعض عقائدهم هل هو كفرٌ أم لا؟

وثمَّةَ أمثلةٌ كثيرةٌ على هذا المعنى؛ منها: موقفُ عدد من علمائهم من ابن خُزيمةَ إمام الأئمة في كتابه «التوحيد»؛ فالرازيُّ يسمي كتاب «التوحيد» لابن خزيمة بكتاب الشرك؛ لأنَ ابنَ خُزيمةَ قرَّر فيه إثباتَ الأسماء والصفات، وكذلك ابنُ فورك وموقفُه من هذا الكتاب معلومٌ، فكلُّهم قرَّروا أن ابنَ خُزيمةَ بقوله هذا خارجٌ عن السُّنَّة؛ بل وصل إلى الشرك كما يقول الرازيُّ، وكذلك موقفُ الجُوَينيِّ من السِّجْزيِّ وغيرِه من العلماء[١].

تنبيهٌ منهجيٌّ:

إنَّ حُكْمَنا على مذهب الأشاعرة بأنه ليس من مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وأنه خارجٌ عن السُّنَّة الحَقَّة: لا يعني الاستخفافَ بعلمائهم، ولا التقليلَ من شأنهم، ولا القدحَ في نيَّاتهم؛ لأن هناك فرقًا بين الحكم على القول والحُكْم على القائل؛ فالحكمُ على القائل لا يُنظَرُ فيه إلى جانب العقيدة فقط، وإنما يُنظَرُ فيه إلى مُجْمَلِ حال القائل، فيما يتعلَّقُ بخدمته للإسلام وجهاده وبَذْله وعبادته؛ إلى غير ذلك من المسائل.

والناظرُ في حال عدد من العلماء المنتسبين للأشاعرة يجِدُهم ممن بذلوا للإسلام، وممن قدموا خدماتٍ عظيمةً لدين الإسلام؛ بل يجدهم في غاية التعبُّد والتنسُّك لله ﷻ، فلا يحِقُّ في العدل والشرع والنظر أن نُغْفِلَ ذلك كلَّه، ولا ننظُرَ إلا إلى الجانب العقدي فقط.

تنبيهٌ منهجيٌّ آخرُ:

لا يحِقُّ لنا تقديمُ كلِّ من ينتسب إلى مذهب أهل السُّنَّة والجماعة على كل علماء المذهب الأشعري، وليس من الصحيح أن تقتصِرَ القوانينُ التي نحكُمُ بها على الأشخاص باعتبار الجانب العقدي، وإن كان معتبَرًا بلا شكٍّ، فنحن لا نُلْغي الجانبَ العقديَّ، ولكن ننكر الاعتمادَ عليه فقط.

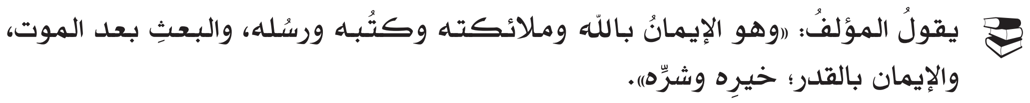
فكم من عالمٍ من علماء المذهب الأشعري قدَّمَ للإسلام أعمالًا جليلةً نفع اللهُ به

---

(١) جمعتُ كلام الأشاعرة في موقفهم من أهل السُّنَّة والجماعة في إثبات حكمهم بأن ما يذكره أئمة السلف في عقائدهم خارج عن السُّنَّة، بل فيه خلاف هل يصل إلى الكفر أم لا؟ في بحث منشور بعنوان (براءة علماء الأشاعرة من مذهب أهل السُّنَّة)، وهو منشور في الشبكة.

عبادَه المؤمنين! وكم من عالمٍ من علماء مذهب أهل السُّنَّة قدَّمَ أعمالًا سيئةً تضرَّرَتْ بها الدعوةُ الإسلامية كثيرًا!

ونتيجةً لذلك؛ فقد يُقدَّمُ في الحُبِّ والإجلال بعضُ علماء الأشاعرة على بعض المنتسبين إلى أهل السُّنَّة والجماعة؛ لأن الولاءَ والبَراءَ لا يقوم على جانب العقيدة فقط، وإنما يقوم على مُجْمَلِ حال المعيَّن.



يقولُ المؤلفُ: «وهو الإيمانُ بالله وملائكته وكتُبه ورسُله، والبعثِ بعد الموت، والإيمان بالقدر؛ خيرِه وشرِّه».

قولُه: (وهو الإيمان)، معناه: أن اعتقادَ أهل السُّنَّة والجماعة هو الإيمانُ بالله، وملائكته، وكتُبه، ورسُله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر؛ خيرِه وشرِّه.

وهذا الكلامُ يحتمل واحدًا من معنيين:

المعنى الأولُ: أن اعتقادَ أهل السُّنَّة والجماعة محصورٌ في هذه الأصول الستَّة.

والمعنى الثاني: أن هذه الأصولَ الستةَّ هي أهمُّ ما يقوم عليه اعتقادُ أهل السُّنَّة والجماعة.

والمعنى الصحيح هو المعنى الثاني؛ فاعتقادُ أهل السُّنَّة والجماعة ليس محصورًا في هذه الأصول الستة؛ فالبحث مثلًا في الصحابة لا يدخلُ في هذه الأصول الستة، والبحثُ في الأسماء والأحكام كحقيقة الإيمان وحقيقة الكفر وما يتعلَّقُ بها من مسائلَ لا يدخلُ في الأصول الستة، وإنما هي تابعةٌ لهذه الأصول الستة، وعليه فإن عقيدةَ أهل السُّنَّة والجماعة أوسعُ من الأصول الستة، ولكن هذه الأصولَ الستةَ أهمُّ ما يقوم عليه اعتقادُ أهل السُّنَّة والجماعة.

وتفصيلُ ما يتعلَّقُ بمعنى الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله كلامٌ مَطْروقٌ بكثرة في كتب أهل العلم، وفي شروح «الواسطية» الأخرى؛ فلا نشتغِلُ بها.



فصل
مبحث الصفات ومتعلقاته

يقول المؤلفُ: «ومِن الإيمان بالله: الإيمانُ بما وصف به نفسَه في كتابه، وبما وصفه به رسولُه محمد ﷺ؛ من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ».

قوله: (ومِن الإيمان): مِن هنا تبعيضيةٌ، فهو سيذكرُ بعضَ ما يدخلُ في الإيمان بالله تعالى، وقد ذكر بعضُ العلماء أن الإيمانَ بالله يشمل أربعةَ أمورٍ؛ الأمرُ الأولُ: الإيمانُ بوجوده، والأمرُ الثاني: الإيمانُ بربوبيته، والأمرُ الثالثُ: الإيمانُ بأسمائه وصفاته، والأمرُ الرابعُ: الإيمانُ بألوهيَّته.

وتعقَّبَه بعضُ المعاصرين، وذكَر بأنه لا داعيَ لإفراد الإيمان بوجود الله؛ لأنه متضمَّنٌ في الأمور الأخرى[1].

وقد ابتدأ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بباب الأسماء والصفات، واقتصر عليه في هذه العقيدة لعدة أسبابٍ؛ **منها**:

السببُ الأولُ: أن بابَ الأسماء والصفات من أكثر الأبواب التي وقع فيها الاختلافُ والاضطرابُ بين طوائف الأمَّة، فقد تعدَّدت فيه المقالاتُ، وقِيلَتْ فيه أقوالٌ لا تُحْصى كثرةً، وحصل فيها تداخلٌ واضطرابٌ وغموضٌ في عدد من تفاصيلها.

السببُ الثاني: ضَخامةُ نَفْع هذا الباب، ومَسيسُ الحاجة إلى ضبطه وتصوُّره، لكون باب الأسماء والصفات يتعلَّقُ بالتصوُّر عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والتصوُّرُ عن الله هو أعظمُ قضيةٍ في الأديان، فلا بُدَّ للمسلم أن يهتمَّ به؛ لأنه يشرُفُ بشرَفِ متعلِّقه؛ وهو الذاتُ الإلٰهيةُ سبحانه وتعالى وجلَّ وعلا.

(١) انظر: القواعد المثلى، العثيمين مع شرح عبد الرحمٰن البراك (١٤).

وفي بيان حقيقة هذين السببين وغيرِهما يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن هذين الأصلين ـ وهما الصفاتُ والقَدَرُ، ويسمَّيان التوحيدَ والعدلَ ـ هما أعظمُ وأجَلُّ ما تُكلِّمَ فيه من الأصول، والحاجةُ إليهما أعمُّ، ومعرفةُ الحق فيهما أنفعُ من غيرهما»(١).

ويقولُ أيضًا في أوَّل «التَّدْمُرية»: «فقد سألني مَن تعيَّنَتْ إجابتُهم أن أكتُبَ لهم مضمونَ ما سمعوه منِّي في بعض المجالس؛ من الكلام في التوحيد والصفات وفي الشرع والقَدَرِ؛ لِمَسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرةِ الاضطراب فيهما؛ فإنهما مع حاجة كل واحد إليهما يُعَدَّانِ من أصول الدِّين الكُبْرى»(٢).

• الإجماعُ على ثبوت الكمال لله تعالى وانتفاءِ النَّقْص عنه:

مع كثرة التناقض والاضطراب بين طوائف الأمَّة في قضية الأسماء والصفات، فإنهم مُجْمِعون على قدر محدَّدٍ؛ وهو: إثباتُ الكمال لله، وتنزيهُ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن النقص والعيب، فكلُّ طوائف الأمَّة التي أقرَّتْ بوجود الله حين دخلوا في باب الأسماء والصفات كان قصدَهم: تحقيقُ الكمال لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وتنزيهُ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن النقص والعيب، ولكنهم اختلفوا فيما يتحقَّقُ به هذا القَدْرُ.

فبعضهم اعتقد أن هذا القدرَ لا يتحقق إلا بإنكار الصفات؛ فأنكرها، وبعضُهم اعتقد أن هذا القدْرَ لا يتحقق إلا بالتشبيه؛ فشَبَّه، وبعضُهم سلك مسالكَ أخرى؛ كما سيتم بيانُه إن شاء الله.

فالمعتزلةُ والأشاعرةُ والماتُريديَّة وغيرهُم ممن خاض في هذا الباب كان قصدُهم الأوَّلُ هو إثباتَ كمال الله، وتنزيهَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن العيب والنقص، فهذا قدرٌ متفَقٌ عليه بين طوائف الأمَّة.

وفي بيان هذا القدر المتفَق عليه يقولُ ابن تيميَّةَ: «قولُ القائل: إن الأمَّةَ أجمعتْ على تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن النقص، وقولُه: أجمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والآفة ونحو ذلك»، ثم قال معلقًا على هذا القول: «وهذا القدرُ ليس بمنقول اللفظ عن كل واحدٍ من الأمَّة»؛ يعني: ليس كلُّ واحد من الأمَّة يذكر أنه قصد إلى تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن العيب والنقص وإثبات الكمال، ثم يقولُ منبِّهًا: «لكن نحن نعلمُ أن كلَّ مسلمٍ فهو ينزِّهُ اللهَ تعالى عن النقص والعيب؛ بل العقلاءُ كلُّهم متفقون على ذلك، فإنه ما من أحد ممن يعظِّمُ الصانعَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وصَف اللهَ بصفة وهو يعتقد أنها آفةٌ وعيبٌ ونقصٌ في

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢٩٠).

(٢) التدمرية، لابن تيمية (ص١).

حقه، وإن كان بعضُ المُلْحِدين يصفه بما يعتقدُه هو نقصًا وعيبًا، فهذا من جِنْس نُفاة الصانع تعالى، ولهذا كان نُفاة الصفات ـ المعتزلةُ وغيرهم ـ إنما نفَوْها وهم يعتقدون أن إثباتَها يقتضي النقصَ؛ كالحدوث والإمكان ومُشابَهة الأحياء، ومُثْبِتوها إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتَها يوجبُ الكمالَ، وعدمُها يستلزم النقصَ والعدمَ ومشابهةَ الجمادات»[1].

وفي تأكيد هذا المعنى يقول أبو عبد الله محمدُ بن عمرَ الرازيُّ بعد أن ذكر قول النُّفاة وقول الـمُثْبِتة: «ومقصودُ كل واحد من الفريقين إثباتُ الكمال لله ﷻ ونفيُ النُّقصان عنه».

ولكنَّ إثباتَ السلامة في القصد لا يعني تصحيحَ الأقوال ولا التقليلَ من خطرها، وخطورةِ الانحراف الذي يقع فيها؛ بل بعضُهم يقع فيما هو كفرٌ بنيَّةٍ حسنةٍ.

فالأصلُ القطعيُّ أن الحكمَ على الأقوال لا يُبْنى على نية القائل وقصده، وإنما يُبْنى على موقع القول من الشريعة موافقةً أو مخالفةً.

وإنما قلنا: الأصلُ؛ لأن بعضَ الأقوال لا بد أن نراعيَ فيها قولَ القائل لكونها أقوالًا محتمِلةً، فلا يتبيَّنُ المرادُ منها إلا بالرجوع إلى نية القائل وقصده، وأما الأقوالُ والأعمالُ الصريحةُ فالأصلُ في الحكم عليها بكونها صحيحةً أو خاطئةً، طاعةً أو معصيةً، إيمانًا أو كفرًا، ألا يُراعى فيه نيةُ القائل، وإنما يراعى موقعُها من الشريعة.

تنبيهٌ:

لا بُدَّ أن يكون لدى طالب العلم تفريقٌ واضحٌ بين مقام التعامل مع الأقوال، ومقام التعامل مع القائل؛ فمقامُ التعامل مع الأقوال يعتمدُ فيه على أصل واحد فقط؛ وهو الموقعُ من الشريعة، ومقامُ الحكم على القائل هو مقامٌ مركَّبٌ تُراعى فيه اعتباراتٌ متعددةٌ تتعلق بحال القائل.

ولهذا فالحكمُ على الأقوال أسهلُ من الحكم على القائل، والخطأُ في الحكم على الأقوال أقلُّ من الخطأ في الحكم على القائل؛ لأن الحكمَ على الأقوال عمليةٌ ليست مركَّبةً، وأما الحكمُ على القائل فهو عمليةٌ مركَّبةٌ، والخطأُ في جهة التركب أكثرُ من الخطأ في جهة الانفراد.

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٣٩٠).

• مسالكُ عرض الأقوال في بعض الأسماء والصفات:

الخائضون في عَرْض المقالات في باب الأسماء والصفات في القديم والحديث لهم في عَرْضها مسلكان:

المسلكُ الأولُ: عَرْضُها عن طريق الفِرق القائلة بها، فيقول مثلًا: قالت الجهميةُ كذا، وقالت المعتزلةُ كذا، ونحوُ ذلك.

وهذا المسلكُ هو الأكثرُ طروقًا عند المتقدمين والمتأخرين، وأكثرُها استعمالًا.

المسلكُ الثاني: عَرْضُ الأقوال عن طريق حقائقها؛ بغَضِّ النظر عن قائلها، فيقول مثلًا: الأقوالُ مختلفةٌ في باب الأسماء والصفات؛ وهي التعطيلُ والتشبيهُ، ونحوُ ذلك.

والمسلكُ الثاني هو الأنفعُ والأكملُ من حيث البِناءُ العَقديُّ؛ لأنه ينطلق من حقائق الأقوال وتصوُّراتها، ولا ينطلق مِن قائليها.

وهذان المسلكان ليسا خاصَّيْنِ بمسائل العقيدة؛ بل هما مستعملان في مسائل الفقه وغيرها، فبعض الدارسين للفقه يقولون: اختلف العلماءُ في هذه المسألة على أقوالٍ؛ قالت الحَنَفية كذا، والمالكية كذا، والشافعية كذا، والحنابلة كذا، وبعضُهم يتخذ مسلكًا آخرَ؛ فيقول: اختلف الفقهاءُ في هذه المسألة على أقوال، منهم من ذهب إلى التحريم؛ وممن قال به كذا وكذا، ومنهم من ذهب إلى الإباحة؛ وممن قال به كذا وكذا.

وهذا المسلكُ هو الأتْقَنُ؛ لأنه يربط الدارسَ بحقائق الأقوال، فيذكر الحقيقةَ أولًا ثم يذكر من قال بها.

ونحن بإذن الله ﷻ سنسلُكُ المسلكَ الثانيَ؛ لأنه هو الأكملُ والأتْقَنُ.

والاستقراءُ للتاريخ العَقدي يدلُّ على أن الأقوال التي قيلت في باب الأسماء والصفات مع كثرتها ترجعُ إلى خمسة أقوال أساسية:

المقالةُ الأولى: التعطيلُ. والمرادُ به نفيُ قيام الصفات أو معانيها بالذات الإلٰهية.

المقالةُ الثانيةُ: التشبيهُ. والمرادُ بها إثباتُ الصفات لله تعالى على جهةٍ تماثِلُ صفات المخلوقين في الخصائص.

المقالةُ الثالثةُ: التفويضُ. والمرادُ بها نفيُ إدراك معاني الصفات القائمة بذات الله سبحانه وتعالى.

المقالةُ الرابعةُ: التلفيقُ. والمرادُ بها الجمعُ بين الأصول التي تقتضي إثباتَ جنس من الصفات والأصول التي تقتضي نفيَ جنس من الصفات.

المقالةُ الخامسةُ: الجمعُ بين النفي والإثبات. وهي مقالةُ أهل السُّنَّة والجماعة.

فمن أراد أن يضبِطَ التصوُّرَ في باب الأسماء والصفات فعليه أن يضبط هذه

المقالاتِ، ويتقِنَ تصوُّرَها، **وتمامُ التصور لهذه المقالات الخمس وحُسْنُ إدراكها يتطلبُ العلمُ بعشرة أمور:**

الأولُ: ضبطُ حقيقتها.

الثاني: إدراكُ أصولها الكلية التي قامت عليها.

الثالثُ: إدراكُ أدلَّتها المساندة.

الرابعُ: التعرُّفُ على تاريخ نشأتها.

الخامسُ: معرفةُ المنابع التي أخذت منها؛ هل هي مأخوذةٌ من الفكر اليهودي أم النصراني أم اليوناني أم غيرها؟

السادسُ: معرفةُ اتجاهاتها وتيَّاراتها وتشكُّلاتها.

السابعُ: معرفةُ تطوُّراتها التاريخية وأهمِّ الأحداث التي مرَّتْ بها.

الثامن: معرفةُ أسباب حدوثها.

التاسع: معرفةُ انتشارها والبلدان التي توسَّعَتْ فيها وسببِ ذلك.

العاشر: التحصُّلُ على رؤية تقييمية شاملة لكل المكوِّنات السابقة.

فمن تحصَّلَ على هذه الأمور العشَرة من تلك المقالات؛ فسيكون تصوُّرُه عنها تصوُّرًا تامًّا، وكلما نقص منها واحدٌ أو أكثر فلن يكون تصوُّرُه تامًّا عنها، فمن المهم التعمُّقُ فيها.

وفوائدُ إدراك هذه الأمور العشرة متعددةٌ منها:

الأولى: ترتيبُ الذِّهن وضبطُ خارطته.

الثانية: امتلاكُ ميزان يحاكِمُ طالبُ العلم نفسَه إليه؛ وذلك بأن يعرضَ طالبُ العلم تصوُّرَه مثلًا لمقالة التعطيل على هذه الأمور العشرة؛ فمجموعُها تَزِنُ لديه حقيقةَ تصوُّرِه عن هذه المقالة أو غيرها.

الثالثة: فتحُ آفاق البحث والتنقيب؛ بل هذه تُعَدُّ خُطَّةً بحثيةً عن مقالة ما، فلديه بذلك عشَرةُ فصول بإمكانه استخدامُها في بحثه.

ولن نذكرَ في هذا الشرح تلك الأمور العشرةَ، وسنقتصر ـ اختصارًا ـ على ثلاثة أمور منها فقط؛ وهي حقيقةُ المقالة، وأصلُها الكليُّ التي أُقيمت عليه، والنظرةُ التقييميةُ الإجماليةُ، وقد نَزيدُ عليها في بعض المقالات أمرًا أو أمرين.

• كيف يُرَتَّبُ عرضُ المقالاتِ المذكورة في الصفات؟

عرضُ تلك المقالات الخمس يمكن أن يكون **بطريقين:**

الطريقُ الأولُ: طريقُ البعثرة. حيث إن العارضَ لهذه المقالات لا يهُمُّه بأي مقالةٍ

يبدأ، فتارةً يبدأ بمقالة التعطيل، وتارةً بمقالة أهل السُّنَّة، وتارةً بغيرها، ونحو ذلك.

الطريق الثاني: طريقُ الترتيب. والترتيبُ يمكن أن يكون بعدة اعتباراتٍ، فقد يكون بحسَب التاريخ، الأقدمِ فالأقدمِ، وقد يكون بحسَب الصحة، فيبدأ بالصحيح، ثم ينتقل إلى المذاهب الباطلة.

وفي هذا الشرح سنسلُكُ الطريقَ الثانيَ بكل اعتباراته؛ أي: اعتبارِ القِدَم في التاريخ واعتبار الصحة؛ وبناءً عليه يكون ترتيبُ عرض هذه المقالات كالتالي؛ أولًا: مقالةُ أهل السُّنَّة والجماعة لاعتبارين، وهما: اعتبارُ أنها الصحيحةُ فقط، ولاعتبار كونها الأقدمَ، ثم مقالةُ التعطيل، ثم مقالةُ التشبيه، ثم مقالةُ التلفيق، ثم مقالةُ التفويض.

تنبيهٌ منهجيٌّ:

من المهمِّ أن يحرِصَ طالبُ العلم في مجال العقيدة على تحرير الأقوال الصحيحة بأصولها قبل أن يدخلَ في الأقوال الأخرى، فهذا من أهم ما يجب على طالب العلم في العقيدة خاصَّةً؛ لأن العقيدةَ تتعلَّقُ بأصول الدين من حيث الأصلُ، ولأن الأقوالَ في العقائد أقوالٌ مركَّبةٌ، فلا بدَّ لطالب العلم أن يُدرِكَ مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة من حيث حقيقتُه وأصولُه التي يقوم عليها، ويُحْسِنَ تصوُّرَها. ثم بعد ذلك ينطلقُ إلى تحرير الأقوال الأخرى.

فائدةٌ:

عرض ابنُ تيميةَ المقالاتِ التي قيلت في باب الأسماء والصفات عن طريق السَّبْر والتقسيم، والانطلاقِ من القدر المشترك فيما بينها، فذكر أن الأقسامَ الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستةُ أقسام، كلُّ قسم عليه طائفةٌ من أهل القبلة؛ قِسْمان يقولان: تُجْرى على ظواهرها، وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها، وقسمان يسكُتون، فصار مجموعُ المقالات ستًّا.

أما القِسمان اللذان يُجْريانها على ظاهرها فأحدهما: مَن يُجْريها على ظاهرها، ويجعلُ ظاهرَها من جنس صفات المخلوقين؛ وهم المُشَبِّهةُ. والثاني: مَن يُجْريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، ولا يجعلُها دالَّةً على التشبيه بالمخلوقين؛ وهم أهل السُّنَّة الجماعة.

وأما القِسمان اللذان ينفون ظاهرَ النصوص ويؤوِّلونه، فأحدهما: ينفي الظاهرَ ويُحَدِّدُ المعنى الذي يؤوَّلُ إليه النصُّ، وهم المؤوِّلةُ والمعطِّلةُ على اختلاف طبقاتهم، والثاني: مَن ينفي الظاهرَ، ويقولُ: اللهُ أعلمُ بالمراد منه، وهم المفَوِّضةُ.

وأما القِسمان اللذان يسكتون، فأحدُهما: مَن يقولُ: يجوزُ أن يكون الظاهرُ مرادًا لله تعالى، ويجوز ألَّا يكونَ مرادًا له، وهو قولُ طائفة من الفقهاء وغيرهم، والثاني: مَن

يسكُتُ سكوتًا مُطْبِقًا ويقتصِرُ على تلاوة اللفظ فقط[١].

• **المذهب الأول في باب الأسماء والصفات: مقالةُ أهل السُّنَّة والجماعة:**



بيَّن ابنُ تيميَّةَ رحمه الله تعالى مقالةَ أهل السُّنَّة والجماعة في «الواسطية» بقدر لا بأسَ به، فقال: «ومِن الإيمان بالله: الإيمانُ بما وصف به نفسَه في كتابه، وبما وصفه به رسولُه محمدٌ ﷺ؛ من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ؛ بل يؤمنون بأن الله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

فلا ينفون عنه ما وصف به نفسَه، ولا يُحَرِّفون الكلمَ عن مواضعه، ولا يُلْحِدون في أسماء الله وآياته، ولا يُكَيِّفون ولا يُمَثِّلون صفاتِه بصفات خلقه؛ لأنه سبحانه لا سَمِيَّ له ولا كُفُوَ له ولا نِدَّ له.

ولا يُقاس بخلقه سبحانه وتعالى؛ فإنه سبحانه أعلمُ بنفسه وبغيره، وأصدقُ قيلًا وأحسنُ حديثًا من خلقه.

ثم رسُلُه صادقون مَصْدوقون؛ بخلاف الذين يقولون عليه ما لا يعلمون، ولهذا قال سبحانه: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨٢]، **فسبَّح نفسَه عما وصفه به المخالفون للرسل، وسلَّم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، وهو سبحانه قد جمَع فيما وصف وسَمَّى به نفسَه بين النفي والإثبات، فلا عدولَ لأهل السُّنَّة والجماعة عما جاء به المرسلون».**

في هذا الموضع ذكر ابنُ تيميَّةَ جُمَلًا مما يدخل في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات، وجملةُ ما ذكره يدور حول **سبعة أمور أساسية**:

الأمرُ الأولُ: أن أهل السُّنَّة يعتمدون فيما يُثبِتونه لله من الصفات على الوحي المُنَزَّل؛ وذلك في **قوله: (ومن الإيمان بالله: الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله ﷺ)**؛ فهذا القولُ منه إشارةٌ إلى مبدأ أصيل في منهج أهل السُّنَّة؛ وهو أن أسماءَ الله وصفاتِه توقيفيةٌ.

الأمرُ الثاني: أن أهل السُّنَّة والجماعة يلتزمون بشروطٍ محددةٍ في إثباته؛ وذلك في **قوله: (من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ)**، فذكر أربعةَ قيودٍ لا بُدَّ من الالتزام بها في إثبات الأسماء والصفات لله تعالى، **هي**:

(١) انظر: الفتوى الحموية (٢٩٩).

القيدُ الأولُ: أن تكون بغير تحريفٍ. وهو في اللغة التغييرُ والتبديلُ، **وهو نوعان**[(١)]:

الأولُ: التحريفُ في اللفظ؛ كما وقع من اليهود حين قال اللهُ لهم: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، فقالوا: حِنطةٌ، وكقول القَدَريَّة: «مِن شرٍّ ما خلق» بتنوين كلمة «شر» فيكون المعنى: مِن شَرٍّ لم يخلُقْه الله، وكقول بعضهم: «وكلَّم اللهَ موسى» بنصب لفظ الجلالة، فيكون موسى هو الذي كلَّم اللهَ، وليس العكسُ.

الثاني: التحريفُ في المعنى؛ وهو الأكثرُ وقوعًا في أتباع علم الكلام الخائضين في صفات الله تعالى.

ومرادُ المؤلِّف بالتحريف النوعُ الثاني؛ وهو صرفُ الكلام عن ظاهره بقرينة باطلةٍ؛ وهو التأويلُ الباطل، وقد ذكر المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ الأسبابَ التي جعلتْه يستعمل كلمةَ «التحريف» دون «التأويل»، وأرجَعَها إلى **سببين**[(٢)]:

السببُ الأولُ: أن نفيَ التأويل لم يَرِدِ في النصوص؛ وإنما ورَد نفيُ التحريف.

السببُ الثاني: أن التأويلَ لفظٌ مجمَلٌ، فنفيه ربما يدلُّ على نفي معانٍ صحيحة.

القيدُ الثاني: أن تكون بغير تعطيلٍ؛ وهو في اللغة الخُلُوُّ، يقال: «جِيدٌ مُعَطَّلٌ»؛ أي: خالٍ عن الزينة، والمراد بالتعطيل هنا نفيُ الأسماء والصفات أو نفيُ معانيها، وهو على مراتبَ؛ فقد يكون تعطيلًا كليًّا، وقد يكون جزئيًّا، والتعطيلُ قد يكون صريحًا، وقد يكون غيرَ صريح؛ وذلك بالتأويل الباطل، كما سيأتي.

ولم يأتِ في النصوص الشرعية نفيُ التعطيل في حق الله تعالى، ولكن أئمة السلف استعملوه في مقابل مذهب الجَهْمية والمعتزلة وغيرهم من المعطِّلة، وهو داخلٌ في باب الخبر عن صفات الله تعالى.

القيدُ الثالثُ: أن تكونَ من غير تكييف. والمرادُ بالتكييف: تحديدُ هيئة وصورةٍ معيَّنة لصفات الله عَزَّ وَجَلَّ، وعادةً ما يكون ذلك بالسؤال عنها بـ: كيف، كأن يُقالَ: كيفيةُ يدِ الله كذا وكذا، ومن غير أن يقابِلَها بشيء مخصوصٍ.

القيدُ الرابعُ: أن تكونَ من غير تمثيلٍ. والمراد بالتمثيل تحديدُ هيئةٍ وشكل على مثالٍ قائم؛ كأن يُقالَ: يدُ الله مثلُ يد الإنسان!

وبهذا يظهر الفرق بين التمثيل والتكييف؛ فالتكييفُ مطْلَقُ التحديد لحقيقة الصفة، والتمثيلُ تحديدٌ مع قياس على مثال قائم.

وقد اختلف العلماءُ في تحديد الفَرْق بين التمثيل والتشبيه، فقيل: لا فرقَ بينهما،

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (١/ ٢١٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/ ٢٤).

وقيل: التمثيلُ هو التشابهُ من كل وجهٍ، والتشبيه هو التشابهُ من بعض الوجوه.

وقد أشار القرآن إلى معنًى قريبٍ من القول الثاني؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ لَوۡلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوۡ تَأۡتِينَآ ءَايَةٞۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡۘ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ قَدۡ بَيَّنَّا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ١١٨﴾ [البقرة: ١١٨]، ففرَّق بين التماثل في الأقوال والتشابُه في القلوب؛ وذلك أن الأقوالَ كانت مطابقةً في حقيقتها، وأما القلوبُ فليست كذلك.

وقد ذكر ابنُ تيميَّةَ العلةَ التي جعلتْه يستعمل لفظ التمثيل بدلَ لفظ التشبيه، فذكر أن ذلك يرجِعُ إلى **سببين**[١]:

السببُ الأول: أن لفظَ التمثيل هو الذي جاء نفيُه في النصوص؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: ١١].

السببُ الثاني: أن التشبيهَ أضْحى لفظًا مجمَلًا؛ فالمتكلمون قد أدخلوا فيه معانيَ صحيحةً، فنفيُه ربما يدل على نفي معانٍ صحيحةٍ.

ومع ذلك فقد ذكر ابنُ تيميَّةَ أن استعمالَ لفظ التشبيه على جهة النفي لا إشكالَ فيه؛ لأن عددًا من أئمة السلف استخدموا لفظَ التشبيه في النفي؛ كما رُوِيَ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا﴾ [البقرة: ٢٢] قال: أشباهًا[٢]، وقال نُعَيم بنُ حَمَّادٍ: «من شبَّه اللهَ بخلقه فقد كفَر»[٣].

وحاصلُ معنى التمثيل الممنوعِ في صفات الله عند أهل السُّنَّة والجماعة: هو إثباتُ الاشتراك بين صفات الله وصفاتِ المخلوقات في الخصائص، فمن أثبت لصفةٍ من صفات الله شيئًا من خصائص صفات المخلوقات، فقد وقع في التشبيه.

وكلُّ قيدٍ من هذه القيود الأربعة يتعلق به تفاصيلُ متعددةٌ، سيأتي ذكرها في أثناء الشرح في محلِّها المناسب لها.

فائدةٌ:

لماذا لم يقُلِ المؤلف في ذكر القيود: ومن غير تفويضٍ؛ لأن التفويضَ أمرٌ ممنوعٌ في الصفات الإلٰهية؟

قيل: لأن التفويضَ نوعٌ من التعطيل؛ فنفْيُها داخلٌ في قوله: من غير تعطيلٍ؛ فالمفوِّضُ في الحقيقة يزعُمُ أن ظاهرَ النصوص في الصفات غيرُ مرادٍ، ثم إن التفويضَ لفظٌ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٦٦).

(٢) جامع البيان في تفسير القرآن، للطبري (١/ ٣٩٢).

(٣) العلو، الذهبي رقم (١٢٦).

مجمَلٌ يحتمِلُ أن يرادَ به تفويضُ الكيفية، ونحن نقول بذلك[١].

الأمرُ الثالثُ: المستنَدُ الذي استند إليه أهل السُّنَّة في الامتناع عن التمثيل والتكييف؛ وذلك في **قوله**: **(لأنه لا سَمِيَّ له ولا كُفُوَ له ولا نِدَّ له)**.

وقد اختلف العلماءُ في المراد بالسَّمِيِّ المنفِيِّ عن الله تعالى؛ فقيل: الشبيهُ والنظيرُ، وقيل: من يتسمَّى باسمٍ من أسماء الله تعالى كما يتسَمَّى بها اللهُ، والقولان ينتهيان إلى معنًى واحدٍ.

والمرادُ بالكُفُوِ المكافئُ والمساوي، والنِّدُّ هو النظيرُ والمشابِهُ.

فلا يمكِنُ أن تُكَيَّفَ صفاتُ الله تعالى؛ لأن معرفةَ كيفية شيء من الأشياء لا يكونُ إلا بواحدٍ من ثلاثِ طرق، إما أن يُرى الشيءُ أو يُرى مثلُه، أو يُخْبَرَ عنها بطريق موثوقٍ.

وكلُ هذه الطرق مُنتفيةٌ في حق الله تعالى، فهو سبحانه لم يُرَ في الدنيا، ولم يُرَ مِثْلُه؛ لأنه لا مِثْلَ له سبحانه، ولم يُخْبِرْنا الوحيُ بشيء من كيفيات صفاته ﷻ.

ولا يمكن أن تُمَثَّلَ صفاتُ الله تعالى؛ لأن التمثيلَ يتطلَّبُ الاشتراكَ في الخصائص، ولا يمكن أن يشترك مخلوقٌ مع الله تعالى في شيء من خصائصه.

الأمرُ الرابعُ: أن أهل السُّنَّة لا يُلْحِدون في أسماء الله؛ كما في قوله تعالى: **(ولا يلحدون في أسمائه وآياته)**، والمرادُ بالإلحاد الـمَيْلُ والانحرافُ، ومقصودُه أن أهل السُّنَّة لا يميلون في أسماء والله وصفاته وآياته عما يجبُ فيها من اتِّباع الحق.

وقد جاء النهيُ عن الإلحاد في أسماء الله: في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والنهيُ عن الإلحاد في الآيات: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ [فصلت: ٤٠].

والإلحادُ في أسماء الله له صُوَرٌ متعددةٌ؛ منها[٢]:

الصورةُ الأولى: إنكارُ شيء من أسماء الله تعالى أو شيءٍ مما دلَّتْ عليه من الصفات.

الصورةُ الثانيةُ: تشبيهُ أسماء الله تعالى بأسماء المخلوقين.

الصورةُ الثالثةُ: تسميةُ الله تعالى بما لم يُسَمِّ به نفسَه؛ كتسمية النصارى له باسْمِ الأب، أو تسميةِ الفلاسفة له باسْمِ العِلَّةِ الفاعِلة.

---

(١) انظر: شرح فتح رب البرية بتلخيص الحموية، للعثيمين (٤٤٨).

(٢) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم (١/ ١٦٩).

الصورةُ الرابعةُ: أن يُشتَقَّ من أسمائه أسماءٌ للأصنام؛ كتسمية اللَّاتِ؛ مِن اسم الله «الإلٰهِ»، والعُزَّى من اسم الله «العزيز»؛ على أحد الأقوال في تفسير هذه الأسماء.

الصورةُ الخامسةُ: تسميةُ المخلوقين بالأسماء التي يختَصُّ اللهُ بها؛ كتسمية المخلوق بالله أو الرحمٰن أو القهَّار أو غيرها من الأسماء الخاصة.

والإلحادُ في الآيات يشمل الآياتِ الكونيةَ والآياتِ الشرعيةَ، والإلحادُ في الآيات الكونية يكون بنسبتها إلى غير الله تعالى أو بتكذيب دلالتها على قدرته وحكمته، والإلحادُ في الآيات الكونية يكونُ بتكذيبها أو تأويلها على غير وجهها.

الأمرُ الخامسُ: أن اللهَ تعالى لا يُقاسُ بخَلْقه؛ وذلك في **قوله**: **(ولا يُقاس بخلقه)**؛ والقياسُ في اللغة هو التقديرُ والتسوية، ويُطلَقُ في الاصطلاح على معانٍ متعددةٍ بحسَب اختلاف الاعتبارات، والمذكورُ منها في كتب العقائد **ثلاثةُ أنواع**:

النوعُ الأولُ: قياسُ التمثيل؛ وهو إلحاقُ فردٍ بفرد لكون اتصاف المقيس بالمعنى مساويًا لاتصاف الْمُقاس عليه أو يُقارِبُه.

النوعُ الثاني: قياسُ الشُّمول؛ وهو إلحاقُ فردٍ بأمر كليٍّ لمعنًى جامع بينهما؛ كقولهم: كلُّ حيوان يَقْبَلُ الموتَ، والإنسانُ حيوانٌ؛ فالقول اللازمُ ـ النتيجة ـ أن الإنسانَ يَقْبَلُ الموتَ[١]، ويُقالُ في تعريفه: قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا متى سُلِّمَتْ لَزِمَ عنها قولٌ آخرُ.

النوعُ الثالثُ: قياسُ الأَوْلى؛ وهو ليس قَسيمًا للقِسمين السابقين، وإنما قد يكون قسمًا منهما؛ فقياسُ التمثيل قد يكون قياسَ أولى، وقياسُ الشُّمول قد يكون كذلك؛ وهو إلحاقُ أمر بأمر لكون اتصاف الْمَقيس بالمعنى أَوْلى من اتصاف الْمُقاس عليه.

والقياسُ الذي نفاه المؤلِّفُ في هذا الموضع هو قياسُ التمثيل وقياسُ الشمول، فأهل السُّنَّة لا يستعملون في حق الله قياسَ التمثيل؛ لأن اللهَ لا مِثْلَ له، ولا قياسَ الشُّمول؛ لأن اللهَ تعالى لا يشترك مع غيره من المخلوقات في شيء على جهة التساوي.

والقياسُ المستعمَلُ في حق الله هو قياسُ الأَوْلى؛ كما سيأتي بيانُه[٢].

الأمرُ السادسُ: أن أهل السُّنَّة والجماعة يَجْمعون بين النفي والإثبات في حق الله تعالى؛ فيُثْبِتون له صفاتِ الكمال وينفون عنه صفاتِ النقص؛ وذلك في **قوله**: **(وهو سبحانه قد جمع فيما وصَف به نفسَه بين النفي والإثبات، فلا عدولَ لأهل السُّنَّة والجماعة عما جاءت به الرسلُ)**، وهذا الجمعُ جاء في نصوص كثيرة، من أشهرها قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: ١١]، وغيرُها مما سيأتي ذكره.

---

(١) انظر: البصائر النصيرية، للساوي (١٤٠).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين (ص١٥٠).

الأمرُ السابعُ: المستندُ الذي ينطلِقُ منه أهل السُّنَّة في تقرير ما سبق من الأمور؛ وذلك في قوله: **(فإنه سبحانه أعلمُ بنفسه وبغيره، وأصدقُ قِيلًا، وأحسنُ حديثًا مِن خلقه، ثم رسلُه صادقون مصدِّقون؛ بخلاف الذين يقولون عليه ما لا يعلمون)**.

فالمؤلِّفُ أشار في هذه الجملة إلى الأصل الذي يوجب على الناس جميعًا اتباعَ ما وصف اللهُ به نفسَه في كتاب أو وصفه به رسولُه ﷺ بالمنهج الذي عليه أهل السُّنَّة، وذكر ثلاثةَ أمورٍ؛ حاصلُها: أن الوحيَ يتَّصِفُ بالعلم؛ فهو سبحانه أعلمُ بغيره وبما يستحقُّه من الصفات، والصِّدقِ؛ فهو سبحانه أصْدقُ الصادقين، وكذلك رسله صادقون مصدقون، والبلاغةِ والبيانِ؛ فكلامُ الله الذي وصف به نفسَه أبلغُ الكلام وأحسنُه في التوضيح والتَّجْلية.

وثَم وصفٌ آخرُ أشار إليه المؤلفُ في غير هذا الموضع؛ وهو الحرصُ على الهداية؛ فاللهُ تعالى حريصٌ على هداية الناس إلى الحق في كل الأبواب وخاصةً بابَ الإخبار عنه، وكذلك رسلُه.

فالخطابُ الذي اجتمعت فيه هذه الأوصافُ ـ العلمُ والصدقُ والحُسنُ والحرصُ على الهداية ـ يجبُ اتباعُه والأخذُ بما دلَّ عليه.

• تقريرٌ آخرُ لابن تيميَّةَ يصوِّرُ فيه حقيقةَ مذهب أهل السُّنَّة في الصفات:

مع أن ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ قد شرح مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في «العقيدة الواسطية» إلا أن له مواطنَ أخرى في كتبه هي أجمعُ مما ذكره هنا، ومن أجمع المواطن التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ قولُه: «جِماعُ القول في إثبات الصفات هو القولُ بما كان عليه سلف الأمَّة وأئمتُها؛ وهو أن **يوصَفَ** اللهُ بما وصف به نفسَه، وبما وصفه به رسولُه، **ويُصانَ** عن التحريف والتمثيل والتكييف والتعطيل؛ فإن اللهَ ليس كمثله شيءٌ؛ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فمَن نفى صفاتِه كان مُعَطِّلًا، ومَن مثَّل صفاتِه بصفات مخلوقاته كان مُمَثِّلًا، والواجبُ إثباتُ الصفات ونفيُ مُماثَلَتِها لصفات المخلوقات؛ إثباتًا بلا تشبيهٍ، وتنزيهًا بلا تعطيلٍ؛ كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾؛ فهذا ردٌّ على الْمُمَثِّلة، وقولُه: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ ردٌّ على الْمُعَطِّلة؛ فالْمُمَثِّلُ يعبُدُ صنمًا، والْمُعَطِّلُ يعبُدُ عَدَمًا»[1].

وهذا المقطعُ مِن أجمع ما عبَّر به ابنُ تيميَّةَ عن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات، وتصويرُه لمذهب أئمة السلف في الأسماء والصفات مبنيٌّ على الاستقراء والتتبُّع التام لمقالات أئمة السلف، والضرورةُ المنهجيةُ تقتضي أن نأتيَ بمقالات

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٥١٥).

أئمة السلف في هذا الشرح حتى نحقِّقَ هذه النسبةَ؛ لأن ابنَ تيميَّةَ ليس هو السلفَ، وإنما هو محرِّرٌ لمذهب السلف.

• أقوالُ العلماء السابقين على ابن تيميَّةَ في تقرير عقيدتهم في باب الصفات:

تصويرُ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء بهذا التصوير لم يتفرَّدْ به ابنُ تيميَّةَ ولا من جاء بعده من أتباع مدرسته، وإنما نقله عددٌ من العلماء قبل ابن تيميَّةَ ممن جاء بعد عصر أئمة السلف من جميع المذاهب الفقهية، وممن نقل ذلك عن السلف: الخطَّابيُّ، والخطيبُ البغداديُّ، وأبو بكر الإسماعيليُّ، ويحيى السِّجْزيُّ، وأبو عثمان الصابونيُّ، وأبو إسماعيل الأنصاريُّ الهَرَويُّ، وابن عبد البر، وابن أبي زَمَنينَ، وغيرُهم كثيرٌ.

وابنُ تيميَّةَ كفانا المؤونة في جَمْعِ أقوالهم؛ فقد جمع أقوالَهم في عدد من كتبه، ومنها أيضًا: «الحموية»، والمجلد الثاني من «درء التعارض»، وفي جزء كبير من «شرح العقيدة الأصفهانية»، فقد جمع فيها مقالات العلماء الذين سبقوه في تقرير ما كان عليه أئمةُ السلف على جهة التفصيل أو الإجمال.

والضرورةُ المنهجيَّةُ تقتضي أيضًا نقل مقالات هؤلاء الأئمة، ولكننا سنقتصر على نقلٍ واحدٍ؛ وهو قولُ الخطابيِّ، فإنه يقولُ في توضيح مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات: «مذهبُ السلف إثباتُها وإجراؤها على ظواهرها، ونفيُ الكيفية والتشبيهِ عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته اللهُ، وحقَّقَها قومٌ من الْمُثْبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصدُ: في سلوك الطريقةِ المستقيمةِ بين الأمرين، ودينُ الله بين الغالي فيه والمقصِّرِ عنه، والأصلُ في هذا الباب: أن الكلامَ في الصفات فرعٌ عن الكلام عن الذات، يُحتذى في ذلك حَذْوُه وأمثالُه، فإن كان معلومًا أن إثباتَ الباري ﷻ إنما هو إثباتُ وجودٍ لا إثباتُ كيفيةٍ، فكذلك إثباتُ صفاته إنما هو إثباتُ وجود لا إثباتُ تحديدٍ ولا تكييف، فإذا قلنا: يدٌ، وسمعٌ، وبصرٌ، وما أشبهها؛ فإنما هي صفاتٌ أثبتها اللهُ لنفسه.

ولسْنا نقولُ: إن معنى اليد القوةُ أو النعمةُ، ولا معنى السمعِ والبصرِ العلمُ، ولا نقول: إنها جوارحُ، ولا نشبِّهُها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارحُ وأدواتٌ للفعل، ونقول: إنما وجب إثباتُ الصفات؛ لأن التوقيفَ ـ يعني: النصَّ ـ ورَدَ بها، ووجب نفيُ التشبيه عنه؛ لأن اللهَ ليس كمثله شيءٌ، وعلى هذا جرى قولُ السلف في أحاديث الصفات»[1].

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/٥٨).

والمقارنُ لهذا النصِّ وما يقرِّره ابن تيميَّةَ يجِدُ تقاربًا شديدًا.

فنقْلُ مذهب السلف في الأسماء والصفات والصورةُ التي نقلْناها لم يتفرَّدْ بها ابن تيميَّةَ، وإنما هو نقلٌ شائعٌ في كلام الأئمة.

• ركائزُ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب الصفات:

مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات يقوم على **خمسِ ركائزَ أساسيةٍ**:

الركيزةُ الأولى: أن اللهَ تعالى موصوفٌ بصفات قائمةٍ بذاته المقدَّسة، ومسمًّى بأسماء متضمِّنة لمعانٍ تليق بجلاله وكماله؛ أي: أن أسماءَه ليست مجرَّد أعلامٍ، وإنما هي متضمِّنةٌ للمعاني التي هي الصفاتُ.

الركيزةُ الثانية: أن اللهَ تعالى مُتَّصِفٌ بالكمال المطْلق، ومنزَّهٌ عن الاتصاف بكل عيبٍ ونقصٍ، ويمكنُ أن يقالَ: يجبُ اعتقادُ ثبوت الكمال واعتقادُ نفي العيب والنقصِ من كل وجه.

الركيزةُ الثالثةُ: أن اللهَ تعالى لا يماثِلُ أحدًا من خلقهِ في صفاتهِ، وكلُّ ما يقوم به من الصفات فهو مختصٌّ به في حقيقته ومقتضياته.

والمرادُ هنا: نفيُ التماثل في الخصائص، فكلُّ ما هو مختصٌّ بالله فهو متعلِّقٌ به لا يمكن لأحد أن يماثلَه فيه؛ لأن الخصائصَ تتعلق بمن اختصَّتْ به، فإذا قامت صفةُ الرحمة بذات الله فلها خصائصُ تتعلق به ﷻ، ولا يمكن أن تتصِفُ بها المخلوقاتُ.

الركيزةُ الرابعةُ: أنَّا لا نعلمُ مِن صفات الله تعالى إلا المعنى، ولا يمكننا بحالٍ أن ندرك كيفيةَ صفاته، وعدمُ تحديد الكيفية يرجع إلى عَجْزنا عن إدراكها، وليس لأنَّا مَنْهيُّون عن ذلك فقط.

الركيزةُ الخامسةُ: يجب ألا نُثْبِتَ لله تعالى من الأسماء والصفات إلا ما أثبته لنفسه، ولا ننفيَ عنه إلا ما نفاه عن نفسه، وهذه الركيزةُ تتعلَّقُ بمنهج الإثبات.

فهذه الركائزُ الخمس تمثِّلُ جوهرَ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات، وكلُّ ما عداها من التفاصيل التي يذكرها أئمةُ أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات إنما هو تفريعٌ عليها، أو شرحٌ لأصولها، أو توضيحٌ لمقتضياتها.

وتحديدُ ركائز مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب الصفات في هذا العدد اجتهاديٌّ، والمعتبَرُ فيها تحقُّقُ تلك المعاني؛ سواءٌ عُدَّتْ في خمسة أو أكثر أو أقلَّ، فقد يجتهد آخرُ فيذكُرُ ركائزَ أخرى غيرَ هذه الخمس، أو قد يَدْمُجُها مع بعضها، أو يقدِّمُ أو يؤخِّرُ بعضَها على بعض، أو نحوُ ذلك، والمقصودُ هو ضبطُ القانون وضبط القضية المنهجية.

تنبيهٌ منهجيٌّ:

على طالب العلم أن يفرِّقَ بين حقائق الأقوال وأصولها ومكَمِّلاتها وفروعها؛ لأنه بذلك يستطيع أن يحكُمَ على من خالَف مذهب أهل السُّنَّة والجماعة بعدْلٍ، ومثالُه: لو أن قائلًا قال: الذي جاء في القرآن هو النفيُ المفصَّلُ والإثباتُ المجملُ. فهذا لا شكَّ أنه خالف جزءًا من عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، ولكنه لم يخالِفْ في جوهر العقيدة وأصلها، وإنما خالَف في فرعٍ من فروعها.

• الأصولُ التي يقومُ عليها مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في الأسماء والصفات:

المرادُ بالأصول هنا القواعدُ والضوابطُ الأساسيةُ التي يستندُ إليها مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في إثبات الصفات، وينضمُّ منها مذهبُهم في تقرير معاقده وتفاصيله.

والأصولُ في الأسماء والصفات كثيرةٌ، نَثَرها ابنُ تيميَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ وابنُ القيِّم في كتبهما، وغيرُهما من المتقدمين من أئمة السلف، وقد جمعها عددٌ من بعض المعاصرين في كتب مستقلةٍ[١]، وهذه المصنَّفاتُ جمعت قواعدَ كثيرةً من قواعد أهل السُّنَّة والجماعة التي تضبِطُ باب الأسماء والصفات، وقد اختلفت مسالكُهم في عرض هذه القواعد على ثلاثة مسالكَ:

المسلكُ الأولُ: من قسَّم القواعدَ عند أهل السُّنَّة والجماعة على **ثلاثة أقسامٍ كالتالي**:

الأولُ: القواعدُ الخاصةُ بالأسماء.

الثاني: القواعدُ الخاصةُ بالصفات.

الثالثُ: القواعدُ المشترِكة بين الأسماء والصفات.

المسلكُ الثاني: من قسَّمَ القواعدَ إلى **أربعة أقسام كالتالي**:

الأولُ: قواعدُ الاستدلال على الأسماء والصفات.

الثاني: القواعدُ المتعلقةُ بباب الأسماء.

الثالثُ: القواعدُ المتعلقةُ بباب الصفات.

الرابعُ: القواعدُ المتعلقةُ بباب الردِّ والمناظرة في باب الأسماء والصفات.

المسلكُ الثالثُ: من قسَّم القواعدَ إلى **خمسة أقسام كالتالي**:

الأولُ: قواعدُ الإيمان بالأسماء والصفات.

الثاني: قواعدُ أحكام الأسماء والصفات.

---

(١) من تلك الكتب: القواعد المثلى، للشيخ محمد العثيمين، والقواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، للشيخ إبراهيم البريكان، وغاية النفحات في دراسة الأسماء والصفات، للشيخ أحمد آل سبالك، والقواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية، للشيخ أحمد النجار، وغيرها.

الثالثُ: قواعدُ دَلالات الأسماء والصفات.

الرابعُ: قواعدُ الاستدلال على الأسماء والصفات.

الخامسُ: قواعدُ الردِّ والمناظرة في باب الأسماء والصفات.

والكتبُ المذكورةُ بمسالكها الثلاثةِ التي ذُكِرَتْ نَفْعُها كبيرٌ، وفيها عِلمٌ كثيرٌ، ولكنها تحتاج دراسةً مستقلةً وتتبُّعًا لكل كتاب منها، وتمحيصَ ما ذُكِرَ فيها، **وسأشير إلى أبرز الملاحظات التي يمكن أن تَرِدَ عليها:**

الملاحظةُ الأولى: عدمُ ضبْطِ مسالك التقسيم؛ ومعنى ذلك: أنهم أغفلوا تقسيماتٍ أخرى لم تُذْكَرْ في الكتب التي سبق ذِكْرُها، والمقصودُ أنها لم تذكَرْ مفردةً، وقد تكون مذكورةً في ضمن الكتب، ولكنها لم تُفْرَدْ وحقُّها الإفرادُ؛ كما سيأتي التنبيهُ عليه.

الملاحظةُ الثانية: عدمُ ضبط صياغة القاعدة؛ فكثيرٌ مما ذُكِر ليس بقاعدةٍ أصلًا، وإنما هو حكمٌ مجرَّدٌ، ومن المعلوم أن القاعدةَ معنًى كليٌّ تتفرع عنه فروعٌ، فبعضُ ما ذُكِرَ إنما هو حكمٌ جزئيٌّ، وليس بقاعدةٍ.

الملاحظةُ الثالثةُ: عدمُ التمييز بين القاعدة وتطبيقاتها؛ فبعضُهم يذكر تطبيقًا على أنه قاعدةٌ وهو ليس كذلك؛ بل متفرِّعٌ عن قاعدة.

ومثالُه: قولُ القائل: إنَّ صفاتِ الله تنقسم إلى صفات ذاتية وصفات فِعْلية، فهذا التقسيمُ ليس قاعدةً؛ بل هو متفرِّعٌ عن قاعدةٍ؛ كما سيأتي لاحقًا إن شاء الله.

الملاحظةُ الرابعةُ: تَكرارُ بعض القواعد التي بمعنًى واحد.

ومثالُه: قولُ بعضهم: نصوصُ الأسماء والصفات لا يُتجاوَزُ فيها الكتابُ والسُّنَّة، ثم في تقسيم آخرَ يقول: نصوصُ الأسماء والصفات توقيفيةٌ، والمعنى في كِلا القولين واحدٌ.

الملاحظةُ الخامسةُ: الخلطُ بين المجالات التي تتعلَّقُ بها القاعدةُ، فيذكرون قاعدةً في باب نصوص الأسماء والصفات وهي لا تتعلق بالنصوص، وإنما تتعلَّقُ بالصفة نفسها.

ومثالُ ذلك: قولُ بعضهم: نصوصُ الأسماء والصفات معلومةٌ لنا من جهة المعنى، ومجهولةٌ لنا من جهة الكيفية، وهذه القاعدةُ لا تتعلَّقُ بنصوص الأسماء والصفات، وإنما تتعلق بالصفات ذاتِها، وأما نصوصُ الأسماء والصفات فمعلومةٌ لنا، فظاهرها هو الذي يدلُّ على الأسماء والصفات.

الملاحظةُ السادسةُ: قُصورٌ في الاستدلال على القواعد وبيانِ مستنداتها لدى البعض.

- **أنواعُ الأصول التي يقوم عليها مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات:**

تنقسمُ الأصولُ التي يقوم عليها مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات إلى **نوعين**:

النوعُ الأولُ: الأصولُ التي يقوم عليها أصلُ الإثبات للأسماء والصفات.

النوعُ الثاني: الأصولُ التي تقوم عليها منهجيةُ الإثبات للأسماء والصفات.

وذلك لأن لدينا **سؤالين**:

السؤالُ الأولُ: لماذا نُثْبِتُ الأسماءَ والصفاتِ لله ﷻ؟

السؤالُ الثاني: كيف نُثْبِتُ الأسماءَ والصفاتِ لله ﷻ؟

والجوابُ عن السؤال الأول يختلف بالضرورة عن جوابِ السؤال الثاني، فلا بُدَّ أن نقدِّمَ أصولًا تُجيبُ عن السؤال الأول، وأصولًا أخرى تُجيب عن السؤال الثاني.

وأكثرُ الخلاف بين طوائف الأمَّة في باب الأسماء والصفات متعلِّقٌ بالأصول التي من النوع الأول أكثرُ من تعلُّقها بالأصول التي هي من النوع الثاني، والْمُشْكِلُ في الدرس العَقدي والبحث العقدي المعاصرِ التركيزُ على النوع الثاني المتعلِّق بمنهجية الإثبات أكثرَ من التركيز على النوع الأول الذي يقوم عليه أصلُ الإثبات، وفي هذا الشرح سيتركَّزُ حديثُنا على النوع الأول حتى نُظْهِرَه ونُجَلِّيَه.

النوع الأول: الأصول التي يقوم عليها الإثبات في باب الصفات:

والمرادُ بالأصول التي يقوم عليها أصلُ الإثبات للأسماء والصفات: الأصولُ التي ينطلِقُ منها أهلُ السُّنَّة والجماعة في إثبات قيام الصفات بالذات الإلٰهية من حيث أصلُ القيام، لا من حيث منهجيَّتُه وتفاصيلُه، وهذه الأصولُ كما سيأتي لاحقًا أصولٌ وجوديةٌ عقليةٌ بَدَهيَّةٌ، وهذا سيكشف لنا أن مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة ليس مجرَّدَ اختيارٍ اختاره مجموعةٌ من الناس، وإنما هو مقتضى العقل ومقتضى طبيعة الوجود.

وهذه الأصولُ تكشِفُ لنا عن حقيقة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وأن الذي لا يأخُذُ بمذهبهم هو في الحقيقة ليس مخالفًا للشريعة فقط، وإنما هو مخالفٌ لمقتضيات العقل، ومخالفٌ لطبيعة الوجود.

وهذه الأصولُ نافعةٌ في الحوار والنقاش مع كل من يخالف الإسلامَ؛ سواءٌ كان من الطوائف المنتسبة إلى الإسلام، أو من الطوائف المنتقدة للإسلام، أو للأديان، **وسنقتصِرُ في هذا الموضع على أربعة أصولٍ:**

الأصلُ الأولُ: أن الوجودَ الخارجيَّ إنما يتحقَّقُ بالصفات الثُّبوتية:

ومعنى هذا الأصل: أن كلَّ شيء ثبَت له وجودٌ خارجيٌّ خاصٌّ، فلا بُدَّ أن تُثْبَتَ له أوصافٌ خاصةٌ به؛ بل الوجودُ الخاصُّ للشيء لا يتحقَّقُ إلا بالصفة الخاصة، وكلُّ من انتفت عنه جنسُ الصفات فإنه لا يكون بالضرورة إلا معدومًا، فليس في الوجود ذاتٌ مُنفَكَّةٌ وخاليةٌ عن كل الصفات أبدًا، فهناك إذن تلازمٌ بين الوجود الخارجي وبين الصفات؛ إذ لا يتحقَّقُ الوجودُ الخارجيُّ إلا بالصفات، وانتفاءُ جنس الصفات عن الشيء يوجِبُ انتفاءَ الوجود الخارجيِّ؛ الذي هو العَدمُ.

وفي بيان هذا الأصل يقولُ ابنُ أبي العز: «ليس في الخارج ذاتٌ مجرَّدةٌ عن الصفات؛ بل الذاتُ الموصوفةُ بصفات الكمال الثابتةِ لها لا تنفصِلُ عنها، وإنما يَفْرِضُ الذهنُ ذاتًا وصفةً، كُلًّا وحدَه، ولكن ليس في الخارج ذاتٌ غيرُ موصوفة؛ فإن هذا مُحالٌ»[١].

وبهذا الأصل يُعلَمُ بطلانُ مذهب الْمُعَطِّلة؛ على اختلاف أصنافهم من الفلاسفة، والجَهْميَّة، والباطنية، وغيرهم، الذين نَفَوُا الصفاتِ عن الله تعالى؛ لأنهم ينطلقون من أن الذاتَ الإِلٰهيةَ غيرُ موصوفةٍ بأيِّ صفة، ويتبيَّنُ أن حقيقةَ قولهم نفيُ وجود الله تعالى؛ لأن من انتفت عنه كلُّ الصفات فلم يوصَفْ بصفةٍ واحدة، لا بُدَّ أن يكون معدومًا؛ مع أنه لا يوجد أحدٌ من الْمُعَطِّلة، التزم بقوله كما سيأتي معنا، فما من مُعَطِّلٍ إلا وهو يثبِتُ معنًى وجوديًّا لله، وهذا تناقضٌ منهجيٌّ صارخٌ في طريقتهم.

وهذا الأصلُ مستعمَلٌ عند أئمة السلف، وكانوا يستحضرونه كثيرًا؛ ومن ذلك قولُ الإمام أحمدَ: «قيل لهم: مَن تعبُدون؟ قالوا: نعبُدُ مَن يُدَبِّرُ أمرَ هذا الخلق. قلنا: فهذا الذي يُدَبِّرُ أمرَ هذا الخلق هو مجهولٌ لا يُعرَفُ بصفة؟ قالوا: نعم. قلنا: قد عرَف المسلمون أنكم لا تُثْبِتون شيئًا»[٢].

وقال حمَّادُ بنُ زيد: «مثَلُ الجَهْميَّةِ كقومٍ قالوا: في دارنا نخلةٌ؛ قيل: لها سَعَفٌ؟ قالوا: لا. قيل: فلها كَرَبٌ؟ قالوا: لا. قيلَ: لها رُطَبٌ وقِنْوٌ؟ قالوا: لا. قيل: فلها ساقٌ؟ قالوا: لا. قيل: فما في داركم نخلةٌ»[٣].

وهذا الأصلُ له صياغةٌ أخرى؛ هي: أن الوجودَ الخارجيَّ إنما يتحقَّقُ بالكيفية:

والمرادُ بالكيفية هنا: وجودُ الشيء على حال خاصةٍ وصفةٍ خاصة؛ فالكيفيةُ كما يقول ابنُ تيميَّةَ: «صفةُ الشيء وحالُه»[٤]؛ وهي الحقيقةُ الماهيَّةُ التي يكون الشيءُ عليها، يقول

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (٤٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ٤١٥).

(٣) الكتاب اللطيف، لابن شاهين (٢٣).

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٩٢).

ابنُ تيميَّةَ: «مذهبُ السَّلَف والجمهور أن للربِّ ﷻ حقيقةً لا يعلمُها البشرُ، وقد يُسَمُّونها ماهيَّةً ومائيةً وكيفيةً، ولهذا قال الشيخُ أبو محمدِ بنُ أبي زيد: «ولا يتفكَّرون في ماهيَّة ذاته»، وقال الشيخ أبو عليِّ ابنُ أبي موسى والشيخ أبو الفرج الشِّيرازيُّ الْمَقْدسيُّ وغيرُهما: لا تجري ماهيَّتُه في مقالٍ، ولا تَخْطُرُ كيفيَّتُه»[1].

فهذا هو المرادُ بالكيفية في هذا السياق الذي نتحدَّثُ فيه هنا؛ وذلك لأن الكيفيةَ والكيفَ مصدرٌ مأخوذٌ من اسم الاستفهام «كيفَ»، فكلُّ جوابٍ يُذْكَرُ على سؤالٍ بـ«كيف» هو الكيفيةُ، و«كيف» يُسْألُ بها في لغة العرب عن الحال والهيئة والصفة؛ كما ذكَره عددٌ من علماء اللغة ومِن غيرِهم.

يقول الزَّجَّاجيُّ: «كيفَ يُسألُ بها عن حالة الشيء وهيئته»[2]، فمن قال عن شيء ما: كيف هو؟ فهو إما يسألُ عن حاله، أو يسألُ عن صِفَته وهيئته، وهذا الذي فهمه الأئمةُ من هذا السؤال؛ كما سيأتي التنبيهُ عليه.

وقد ذكَر بعضُ العلماء المتأخرين أن لفظَ «الكيفية» و«الكيفِ» **يُطْلَقُ بإطلاقَين**:

الأولُ: أنه قد يُراد بها ما يقابِلُ الكمَّ والنِّسبةَ، وهو مستعمَلٌ في كتب الفلسفة والمنطق، ويُراد به كما يقال في تعريفه: هيئةٌ قارَّةٌ في الشيء تَفْصِلُه عن غيره، وتُبَيِّنُ علاقتَه بغيره[3]، ومعنى «هيئةٌ قارَّةٌ»: أن الجوهرَ نزلت به هيئةٌ ثابتةٌ تجعله متميزًا أو منفصلًا عن غيره في حقيقته؛ فالكيفيةُ على مذهبهم شيءٌ زائدٌ على الموجود، تتصلُ به وتوجِبُ له وضعًا معيَّنًا يجعله مختلفًا عن غيره[4].

الثاني: وقد تُطْلَقُ بمعنى الصفة والحال من غير مراعاةٍ لِما يُذكر من الهيئة القارَّة ونحوها، وهذا المعنى هو الذي نقصدُه هنا، وهو الذي يقصدُه علماءُ السلف في كلامهم، وهو الذي يتوافقُ مع لغة العرب ومع لغة القرآن؛ إذ المعنى الأولُ معنًى غريبٌ أجنبيٌّ عن لغتهم وكلامهم.

وبهذا يظهر الفرقُ بين التصوُّر اليوناني للكيفية وبين معناها في اللغة وفي الشرع؛ فالكيفيةُ في التصوُّر اليوناني شيءٌ زائدٌ على الموجود يمكن أن ينفصِلَ عنه؛ فالشيءُ يمكن أن يوجدَ بلا كيفيةٍ، ثم تَحُلَّ به بعد وجوده، وأما الكيفية في اللغة والشَّرع فهي لا تنفصِلُ عن الشيء؛ بل الشيءُ لا يكون إلا بالكيفية، فلا يمكن أن يوجدَ شيءٌ في الخارج منفصِلٌ عن كيفيَّته.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٩٤).

(٢) انظر: معاني الحروف والصفات، للزجاجي (٥٩).

(٣) انظر: البصائر النصرية، للساوي (٦٨).

(٤) انظر: التعريفات، للجرجاني (١٨٨).

ومعنى أن الوجودَ الخارجيَّ لا يتحقَّقُ إلا بالكيفية؛ أي: أن الوجودَ الخارجيَّ لا يتحقَّق للشيء المعيَّن إلا بتحقُّق الصفات الخاصة به؛ إذ إن الموجودَ إذا لم تتحقَّقْ له هيئةٌ ما، وحالٌ ما، وصفةٌ ما، والتي هي الكيفيةُ، فإنه لا يمكن أن يكون موجودًا، فهناك تلازمٌ بين الوجود الخاص للشيء وبين الكيفية، فلا يتحقَّقُ الوجودُ الخاصُّ للشيء إلا بكيفيةٍ ما تناسِبُه وتَليقُ به، ومن انتفت عنه الكيفيةُ التي ذكرنا معناها فقد انتفى عنه الوجودُ الخاصُّ، وسيصبح وجودُه إما وجودًا ذهنيًّا، أو وجودًا افتراضيًّا مَحْضًا.

وهذا الأصلُ مبنيٌّ على أصل وجوديٍّ آخرَ؛ وهو أن ما به الاشتراكُ لا يتحقَّقُ به الامتيازُ:

ومعنى هذا الأصل: أن الأشياءَ في الخارج لا يمتاز بعضُها عن بعض بالأوصاف التي تشترِكُ فيها، وإنما يتحقَّقُ الامتيازُ لها في الخارج عن غيرها بتحقُّق الصفة الخاصة لكلٍّ منها؛ فالموجودُ إذا لم تتحقَّقْ له أوصافٌ خاصةٌ به لم يكن ممتازًا عن غيره، وبناءً عليه فاللهُ ﷻ بإجماع المسلمين وبإجماع كلِّ مَن أقرَّ بوجوده هو ممتازٌ عن غيره، فلا بُدَّ أن تكون له صفةٌ خاصةٌ به امتاز بها عن غيره، وهذه الصفةُ هي الكيفيةُ؛ لأن الكيفيةَ كما تبيَّن لنا مما سبق لا تتحقَّقُ إلا بقدر من الخصوصية؛ إذ إنه إذا لم تتحقَّقِ الخصوصيةُ فلن يتحقَّقَ الامتيازُ؛ فالامتيازُ لا يتحقَّقُ إلا بالخصوصية، وبناءً عليه فإثباتُ الكيفية لله ﷻ أمرٌ وجوديٌّ لا يمكن الانفكاكُ عنه.

وهذا هو الذي يقرِّرُه أهلُ السُّنَّة والجماعة؛ فإنهم يقولون: نحن نُثْبِتُ بأن لله ﷻ كيفيةً، ولكن لا نعلم حقيقتَها، فيُثْبِتون أصلَ الكيفية، ولكن ينفون العلمَ بها، والأمرُ الباطلُ عند السلف ليس إثباتَ أصل الكيفية، وإنما هو إثباتُ العِلْم بها.

وقريبٌ من هذا الأصل معنًى آخرُ نبَّه عليه ابنُ تيميَّةَ كثيرًا؛ حاصلُه: أن الوجودَ لا يكون إلا بصورةٍ، فلا يتحقَّقُ وجودُ شيء في الخارج إلا بصورة مخصوصة له، حيث يقول: «كما أنه لا بُدَّ لكل موجود من صفاتٍ تقوم به، فلا بد لكل موجودٍ قائمٍ بنفسه من صورة يكون عليها، ويمتنع أن يكونَ في الوجود قائمٌ بنفسه ليس له صورةٌ يقوم عليها»[1].

وبيَّن معنى الصورة وارتباطَها بطبيعة الوجود فقال: «الصورةُ هي الصورةُ الموجودةُ في الخارج، ولفظُ (ص و ر) يدلُّ على ذلك، وما من موجود من الموجودات إلا له صورةٌ في الخارج»[2].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٢٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٦٠).

وحاصلُ معنى الصورة: حقيقةُ الشيء التي تكون له من مجموع ما ثبت له من الصفات الخاصة به، فهي راجعةٌ إلى معنى الحقيقة والماهيَّة التي يكون عليها وجودُ الشيء في الخارج.

اعتراضٌ وجوابُه:

اعترض على هذا التقرير بعضُ الأشاعرة المعاصرين، وبعضُ علماء الكلام المتقدمين، فادَّعوا أن اللهَ سبحانه لا كيفيةَ له، وهو موجودٌ لا يتَّصِفُ بالكيفية.

واستدلَّ بعضُهم بكلام أئمة السلف الذي قالوه في نصوص الأسماء والصفات؛ فإنهم يقولون فيها كثيرًا: «تُمَرُّ كما جاءت بلا كيفٍ»، وهذه المقالةُ مُتواترةٌ عن السلف؛ فقالوا: قولُ السلف: «بلا كيف» دليلٌ على أنهم يُنْكِرون أصلَ الكيفية؛ لأن النفيَ متوجِّهٌ مباشرةً إلى الكيف.

واستدلوا أيضًا بمقالة الإمام مالك في الاستواء: «الاستواءُ معلومٌ، والكيفُ مجهولٌ، والسؤالُ عنه بدعةٌ»[1]، وفي رواية: «والكيفُ غيرُ معقول»، فجعلوا هذه نصوصًا تدلُّ على أن السلفَ يعتقدون بأن الله سبحانه لا كيفيةَ له[2].

ونقاشُنا هنا مع الصِّنف الأول؛ وهم الذين يستدلُّون بتلك الأخبار على نفي أصل الكيفية، وأما من يستدلُّ بها على التفويض فسيأتي الحديثُ معه مُفَصَّلًا.

وقولُهم هذا غيرُ صحيح، ويمكن أن نُبَيِّنَ الغَلَطَ في هذا الاعتراض **من وجوه:**

الوجهُ الأولُ: أن أصحابَ هذا الاعتراض وقعوا في مغالطة الانتقاء، والمرادُ بها أن المرءَ ينتقي من الكلام ما يخدُمُ فكرتَه، ويُغْفِلُ كلامًا آخرَ يخالِفُها.

والمتكلمون الذين نسبوا نفيَ أصل الكيفية عن صفات الله إلى أئمة السلف انتقوا من مقالاتهم عبارةَ: «بلا كيفٍ»، وأهملوا عباراتِ السلف الأخرى التي تُفَسِّرُ قولَهم، التي تدلُّ على أنهم يُثْبِتون الكيفيةَ لصفات الله.

ومن يتأمَّلْ في كلام السلف ويَجْمَعْ مُتَفَرِّقَه، يُدْرِكْ يقينًا أنهم يُثْبِتون الكيفيةَ للصفات، **ومما يدلُّ على ذلك:**

قولُ ابن الماجشونِ ـ وهو من فقهاء المدينة من أقران الإمام مالك وابن أبي ذِئبٍ ـ بعد كلام له طويلٍ في الصفات: «وإنما أُمروا بالنظر والتفكير فيما خُلِقَ بالتقدير، وإنما يقالُ: «كيف» لمن لم يكُنْ مرَّةً ثم كان ـ أي: للمخلوق ـ فأما الذي لا يَحولُ ولا يَزولُ ولم يَزَلْ وليس له مِثْلٌ، فإنه لا يَعلمُ كيف هو إلَّا هو، وكيف يُعرَفُ قَدْرُ مَن لم يبدأ، ومن

(١) الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني (٢/ ٢٧٤).

(٢) قول السلف في نصوص الأسماء والصفات: بلا كيف، استدل به صنفان من الناس، من ينفي الكيف والكيفية عن الله، ومن يقر بالكيفية ولكنه يفوض معنى الصفات المفوِّضة، كما سيأتي بيانه.

لا يموت ولا يَبْلى؟! وكيف يكون لصفته شيءٌ منه حدٌّ أو منتهًى يعرفه عارفٌ، أو يَحُدُّ قدرَه واصفٌ؟»[(١)].

والواضحُ مِن كلام الإمام ابن الماجِشونِ أنه لا يَنفي أصلَ الكيف، وإنما ينفي العلمَ بالكيف حيث يقول: «لا يَعلمُ كيف هو إلا هو».

ومن ذلك قولُ الإمام أحمدَ: «يَنزِلُ كيف شاء بعِلْمِه وقُدْرته، أحاط بكلِّ شيء علمًا»[(٢)]، ومن ذلك أيضًا: قولُ الإمام ابن خُزيمةَ حيث يقول: «نشهدُ شهادةَ مُقِرٍّ بلسانه، مصدِّقٍ بقلبه، مستيقِنٍ بما في هذه الأخبار من ذِكْر نزول الرب، من غير أن يَصِفَ الكيفيةَ؛ لأن نبيَّنا المصطفى لم يَصِفْ لنا كيفيةَ نزول خالقنا إلى السماء الدنيا، وأعلمَنا أنه يَنزِلُ، والله ﷻ لم يترُكْ ولا نبيُّه ﷺ بيانَ ما بالمسلمين الحاجةُ إليه من أمر دينهم، فنحن قائلون مصدِّقون بما في هذه الأخبار مِن ذِكْر النزول، غيرَ متكلِّفين القول بصفته أو بصفة الكيفية؛ إذ النبيُّ لم يَصِفْ لنا كيفيةَ النزول»[(٣)]. فالأصلُ الذي يقرره ابن خزيمة في النفي ليس أصلَ الكيفية، وإنما العلمُ بها.

ومما يدلُّ على ذلك عند السلف: أنهم فسَّروا نصوصَ الأسماء والصفات بما تقتضيه اللغةُ، ونَفَوْا مماثلةَ الله ﷻ لخلقه، فسَّروها وبيَّنوا عددًا من معانيها، فلو كانوا لا يُثْبِتون الكيفيةَ فكيف يُفَسِّرون المعنى؟!

ثم إن السلفَ ذكروا تراكيبَ تدل على أنهم يعتقدون وجودَ الكيفية، فيقولون مثلًا: الأسماءُ والصفاتُ تُحمل على الحقيقة، وقولُهم بذلك دليلٌ على أن لديهم كيفيةً تُحْمَلُ عليها تلك الحقيقةُ، ولكنهم لا يعلمونها، وكذلك عبَّروا بتعبيراتٍ متعددة؛ مثل: بائنٌ مِن خلقه، ومثلِ قول بعضهم: ينزِلُ بذاته، ومجرَّدُ تعبيرهم يدل على أنهم ينطلقون من وجود الكيفية، وهناك شواهدُ أخرى كثيرةٌ.

الوجهُ الثاني: أن أولئك المعترضين وقعوا في مُغالَطةٍ منطقية أخرى؛ وهي أنهم فهِموا مُرادَ السلف في الكيفية بمفهوم غريب عنهم، ليس معروفًا في لُغَتهم ولا لغة العرب، وإنما هو معنًى منقولٌ من لغة اليونان؛ فالكيفيةُ في اللغة اليونانية تُعَرَّفُ عادةً بأنها: «هيئةٌ أو أعراضٌ قارَّةٌ في الشيء أو الجوهر، لها وضعٌ معيَّنٌ لغيرها أو لأجزاءِ ذاتها»[(٤)]، وهو معنًى غريبٌ لا يُعرف في لغة العرب، كما سبق بيانُه.

(١) الإبانة الكبرى، لابن بطة (٥٩).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (٧٧٧).

(٣) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ٢٩٠).

(٤) انظر: البصائر النصرية، للساوي (٦٨).

الوجهُ الثالثُ: أن أصحابَ ذلك الاعتراض ناقَضوا مسلكَ أئمتهم المتقدمين في التعامل مع الكيفية، فإنهم لم يُصَرِّحوا بإنكارها، وإنما فصَّلوا في معناها، وفي هذا يقول الباقِلَّانيُّ: «فإن قال قائلٌ: وكيف هو؟ قيل له: إنْ أردتَّ بالكيفية التركيبَ والصورةَ والجنسيَّةَ، فلا صورةَ له ولا جنسَ فنُخْبِرَك عنه، وإنْ أردتَّ بقولك: كيف هو: أي: على أيِّ صفةٍ هو، فهو حيٌّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ، وإنْ أردتَّ بقولِك: كيف هو: أي: كيف صُنْعُه إلى خَلْقِه؟ فصُنعُه إليهم العدلُ والإحسانُ»[١].

الأصلُ الثاني: استحالةُ ارتفاع النقيضين واجتماعِهما:

والمرادُ من هذا الأصل: أنه يَستحيلُ أن يجتمِعَ الشيءُ ونقيضُه في محلٍّ واحدٍ، ويستحيل أن يرتفِعا عنه معًا، فوجودُ أحدهما يستلزمُ بالضرورة انتفاءَ الآخر، وانتفاءُ الآخر يستلزِمُ بالضرورة وجودَ أحدهما.

وهو أصلٌ عقليٌّ بَدَهيٌّ، ومثالُ ذلك: الموتُ والحياةُ، والحركةُ والسُّكونُ، وغيرُها.

وهذا الأصلُ من أعظم الأصول التي ينطلق منها أهلُ السُّنَّة والجماعة في إثبات الصفات لله تعالى، فإنَّ أهلَ السُّنَّة ينطلِقون من أنه إذا لم يثبُتِ الكمالُ لله تعالى فإنه يلزمُ بالضرورة ثبوتُ النقص له؛ لكون النقْصِ نقيضًا للكمال.

فإن لم تُثْبَتْ له الحياةُ فإنه يلزم أن يُثبَتَ له الموتُ، ولو لم يُثْبَتْ له العِلْمُ فإنه يلزمُ أن يُثْبَتَ له الجهلُ، ولو لم تُثبَتْ له القدرةُ فإنه يلزم أن تُثبَتَ له صفةُ العجز، وهكذا.

وفي بيانِ هذا الأصل يقول ابنُ تيميَّةَ: «لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتَين، لَلَزِمَ اتصافُه بالأخرى، فلو لم يُوصَفْ بالحياة لوُصِفَ بالموت، ولو لم يوصَفْ بالقدرة لوُصِفَ بالعجز، ولو لم يوصَفْ بالسمع والبصر والكلام، لوُصِفَ بالصَّمَم والخَرَس والبَكَمِ، وطَرْدُ ذلك أنه لو لم يوصَفْ بأنه مُباينٌ للعالَمِ لكان داخلًا فيه، فسَلْبُ إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوتَ الأخرى»[٢].

والاعتمادُ على هذا الأصل ليس خاصًّا بأهل السُّنَّة، وإنما استعمله عددٌ من علماء الأشاعرة، فقد اعتمدوا عليه في إثبات قَدْرٍ من الصفات، وفي هذا يقول السُّنوسيُّ في «العقيدة الكبرى» في سياق ذِكْرِه لما يَثْبُت من الصفات لله: «وسميعًا بصيرًا متكلِّمًا، وإلا لاتَّصَف لكونه حيًّا بأضدادها، وأضدادُها آفاتٌ ونقصٌ، وهي عليه مُحالٌ»[٣].

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (٣٠٠).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٨٨).

(٣) العقيدة الكبرى، للسنوسي (٥).

واستدلَّ به الرازيُّ على إثبات صفة العلم[١]، واستدلَّ به الأشعريُّ والنَّسَفيُّ في «تبصِرة الأدلة» على إثبات صفة الحياة[٢].

ولكن مَن اعتمد من الأشعرية والماتُريديَّة على هذا الأصل لم يستعمِلْه في كل الصفات، وإنما في بعضها فقط؛ كما سيأتي التنبيهُ عليه إن شاء الله.

اعتراضٌ وجوابُه:

وقد خالف بعضُ الأشاعرة في هذا الأصل، وشكَّك في صحته؛ وهو أبو الحسن الآمِديُّ في أكثر من كتاب من كتبه، وذكر أنه لا يصلُحُ أن يكون معتمدًا في إثبات صفات الله ﷻ.

وصورةُ اعتراضه: أنه إنما يمتنع رفعُ النقيضين عن الشيء إذا كان الشيءُ قابلًا لهما، وأما رفعُهما عن الشيء الذي لا يكون قابلًا لهما، فهو ليس محالًا.

فمِن المعلوم أن التقابلَ أنواع؛ منها: تقابلُ السلب والإيجاب؛ وهو تقابلُ المتناقِضات في الأمور القابلة للاتصاف بأحدهما، ومنها تقابلُ العَدم والمَلَكة؛ وهو تقابلُ المتناقضات في الأمور غير القابلة للاتصاف بأحدهما.

ومثالُ ذلك: الموْت والحياة؛ فهما صفتان متناقضتان فيمن يقبل صفةَ الحياة والموت كالإنسان؛ فالإنسانُ لما كان قابلًا للحياة والموتِ أصبح تقابُلُ هاتين الصفتين من قبيل التناقض في حقه؛ بخلاف الحائط أو الجِدار؛ فإنه ليس قابلًا للحياة والموت، فتقابلُ الحياة والموت في حقِّه ليس من قَبيل المتناقضات، وإنما مِن قَبيل العدم والمَلَكة، وبناءً عليه يصِحُّ لنا أن نقول: إن الجدارَ لا حيٌّ ولا ميتٌ.

فقالوا: واللهُ ﷻ غيرُ قابل للصِّفات، فارتفاعُ الصفات عنه ليس محالًا، ونفيُ الصفات عنه لا يلزم منه ثبوتُ نقيضها في حقه، وبهذا بطَل الاعتمادُ على ذلك الأصل.

وهذا إشكالٌ عميقٌ؛ قال عنه ابن تيميَّةَ: «أَشْكَل على كثير من النُّظَّار وأدخل عليهم الشكَّ»[٣].

ولكن هذا الاعتراضَ ساقطٌ عند التحقيق، وقد اهتم به ابن تيميَّةَ كثيرًا، وناقشه في عدد من كتبه، وسنذكر أبرز الأمور التي تدلُّ على بُطلانه وعلى استقامة منهج أهل السُّنَّة والجماعة في إثبات الأسماء والصفات، والأمور التي يمكن أن تقالَ في نَقْضِ هذا الاعتراض:

---

(١) معالم أصول الدين، للرازي (٤٤).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (١٤٣).

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٤/ ٢٠٤).

الأمرُ الأولُ: أن نفيَ الصفات التي نُثْبِتُها لله ﷻ كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والمحبة وغيرها، يتضمَّنُ النقصَ مطلقًا لكل مَن نُفِيَتْ عنه؛ سواءٌ كان خالقًا أو مخلوقًا، وسواءٌ كان قابلًا لها أو غيرَ قابل؛ لأنها تُعَدُّ من صفات الكمال في ذاتها، يقول ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان هذا المعنى: «سواءٌ كان قابلًا أو غير قابلٍ، فإن مِن المعلوم بصريح العقل أن بالحياة والعلم والكلام والإرادة والسمع والبصر أكملُ ممن لم يكُنْ متصفًا بها، وكونُ الجماد لا يتصفُ بها فهذا دليلٌ ظاهرٌ على نَقْصه وفِقْدانه للكمال»[1].

فالموجودُ المتصفُ بهذه الصفات أكملُ بالضرورة ممن لم يتصِفْ بها، وعلى هذا فالإنسانُ أكملُ من الجدار؛ لكونه موصوفًا بها، وهذه الصفاتُ سواءٌ كان الشيءُ قابلًا لها أو غيرَ قابلٍ هي كمالٌ، وانتفاؤها نَقصٌ، فإدخالُ القابلية وعدمِها في التعامل مع هذه الصفات غيرُ صحيح؛ لأننا نَنطلِقُ من كونها صفةَ كمالٍ في ذاتها، لا مِن كون الشيء قابلًا لها.

الأمرُ الثاني: أن يقالَ: إنكم في اعتراضكم هذا وبناءً على أصلكم في القابلية وعدم القابلية للصفات، جعلتُم اللهَ أنقصَ من بعض المخلوقات وجعلتموها أكملَ منه، فإنه باتفاق العقلاء أن من يَقبَلُ الاتصافَ بصفات الكمال أكملُ ممن لم يَقْبَلِ الاتصافَ بها، ومثالُه: إنسانٌ جاهلٌ وجدارٌ جامدٌ؛ فالجاهلُ وهو فاقدٌ للعلم قابلٌ لصفة العلم؛ مع عدم تحقُّق العلم بجهالته، ولكن الجدارَ لا يمكن أن يَقبَلَ ذلك، وعلى هذا يكونُ الإنسانُ الجاهلُ أكملَ من الجدار؛ وذلك لقابليته للصفة، ولو سلَّمْنا بقولكم: إن اللهَ ﷻ غيرُ قابل للاتصاف بالصفة، لَلَزِمَنا التسليمُ بأن اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنقصُ من بعض الموجودات القابلة للاتصاف بصفات الكمال، وبهذا يظهرُ بُطلانُ القول بعدم القابلية.

الأمرُ الثالثُ: أن ذلك الاعتراضَ مبنيٌّ على خللٍ منهجي ظاهرٍ في الفَهم؛ وهو أن فيه محاكمةَ الحقائق الشرعية ونصوصَ الأئمة إلى مصطلحاتٍ حادثةٍ غريبةٍ عن لغتهم وأصولهم، والتقسيمُ الذي ذكره الآمديُّ وغيرُه ـ وهو التفريقُ بين المتقابلات ـ لا ينطبِقُ على لغة العرب، ولا على لغة القرآن؛ فالقولُ بأن الموجودَ الذي لا يَقْبلُ الاتصافَ بالشيء لا يوصف بنقيضه غيرُ صحيح؛ بل دلَّتْ لغةُ القرآن على أن الشيءَ غيرَ القابل للصفة عندنا يمكن أن يوصَفَ بنقيضها، كما وصف اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الأصنامَ في القرآن الكريم بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـࣰٔا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖ﴾ [النحل: ٢٠ ـ ٢١].

فاللهُ ﷻ وصف الأصنامَ بأنها أمواتٌ؛ وهي غيرُ قابلة للصفة، فقولُكم غيرُ صحيح؛ لأن لغةَ القرآن تخالفُه.

وبناءً على ما سبق يتبيَّنُ أن الأصلَ الذي انطلق منه أهلُ السُّنَّة في إثبات الصفات مستقيمٌ؛ وهو أنه يستحيلُ اجتماعُ النقيضين في شيءٍ وارتفاعُهما عنه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٤/ ٣٧).

الأصلُ الثالثُ: استحالةُ وجود الفعل في الخارج بغير مقتضياته الضرورية:

ومعنى هذا الأصل: أن حدوثَ الفعل في الواقع لا يمكن أن يتحقَّقَ إلا بوجود مقتضيات وشروطٍ تجعله ناجزًا في الواقع، والفاعلُ لا يمكن أن يفعلَ شيئًا فينقُلَه من العدم إلى الوجود إلا إذا كان متصفًا بالقدرة والعلم والإرادة، فمن انتفت عنه كلُّ مقتضيات الفعل، فإنه لن يكونَ فاعلًا، وإذا تحقَّقَ الفعلُ في الخارج دلَّ على أنه لا بُدَّ أن تتحقَّقَ مقتضياتٌ أخرى سابقةٌ عليه.

وأهلُ السُّنَّة والجماعة ينطلقون من هذا الأصل في إثبات الصفات لله ﷻ؛ فإن الخَلْقَ لا يمكن أن يحدُثَ بغير حياة؛ فالميتُ لا يخلُقُ، فحدوثُ الفعل الذي هو الخلقُ يدلُّ بالضرورة على صفة الحياة.

والخلقُ يدلُّ على صفة الاستغناء؛ لأن الخالقَ لو كان محتاجًا إلى غيره لاستمرت السلسلةُ إلى غير نهاية، وهذا تسلسلٌ ممتنعٌ، وهنا نتحدث عن فعلٍ واحد فقط ـ وهو الخَلْقُ ـ والصفاتِ التي يدل عليها.

ويدل الخلقُ أيضًا على صفة الأزَلية والقِدَم؛ لأن الخالقَ هو في الحقيقة مصدرُ كلِّ الموجودات، فلو لم يكن قديمًا لاستمرَّت السلسلةُ إلى ما لا نهايةٍ، واستمرارُ السلسلة في الفاعلين إلى ما لا نهايةٍ يوجِبُ عدمَ الفعل.

وهذا أحدُ الأدلة التي تدلُّ على بطلان تسلسُل الفاعلين؛ فالفاعلون إذن لم تكن سلسلتُهم منتهيةً عند حدٍّ يستحيلُ وقوعُ الفعل.

وفِعْلُ الخلق يدل أيضًا على صفة العِلم؛ لأن الخَلْقَ المتقَنَ والفعلَ المحكَمَ يستحيلُ أن يقعَ مع الجهل.

ويدلُّ فعلُ الخلق على صفة الإرادة والمشيئة؛ لأن التصميمَ الموجودَ في الخلق وروعتَه وإبداعَه بهذه الروعة، والاختصاصاتِ الموجودةَ في المخلوقات؛ فكلُّ مخلوقٍ أُعْطِيَ شيئًا يخُصُّه يستحيلُ أن يقعَ بغير إرادةٍ ومشيئة.

وفعلُ الخَلْقِ أيضًا يدلُّ على صفة القدرة؛ فيستحيلُ أن يكون هذا الخلقُ العظيمُ مع العجز.

ويدلُّ على الحِكْمة؛ فهذا الخَلْقُ الموجودُ المصمَّمُ المتقَنُ والذي وُضِعَ كلُّ شيء فيه بمكانه: يستحيلُ أن يقع مع العَبَثِ، ويدلُّ على الملك والتدبير، ويدلُّ على صفات كثيرة، وكلُّ هذه الصفات مبنيةٌ على ذلك الأصل الوجوديِّ؛ وهو استحالةُ وقوع الفعل بغير مقتضياته الضرورية.

وقد أشار القرآنُ الكريمُ إلى هذا الدليل العقلي؛ حيث يقولُ اللهُ ﷻ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ١٤﴾ [الملك: ١٤]، فكيف لا يعلَمُ اللهُ الأشياءَ التي خلقها؟!

فهذا تنبيهٌ على هذا الأصل الذي نطلق منه في إثبات الأسماء والصفات.

والاعتمادُ على هذا الأصل مشتهرٌ جدًّا بين طوائف الأمَّة، فقد استدلَّ به أئمةُ السلف وبعضُ أئمة الأشعرية في عددٍ من الصفات؛ بل قد استدلَّ به بعضُ الفلاسفة.

ولكن لا بُدَّ من التنبيه على أمرٍ حاصلُه: أن اشتراكَ هذه الطوائف ـ الكلاميةِ والفلسفيةِ وأهلِ السُّنَّة والجماعة ـ في الاعتماد على هذا الأصل، لا يعني أنهم متفقون في كلِّ ما يتعلق به من تفاصيلَ؛ بل وقع المتكلمون في تناقضاتٍ كثيرةٍ؛ حيث إنهم استدلُّوا بهذا الأصل على إثبات بعض الصفات، وأعرضوا عنه في الاعتماد على بعضها، وممن بيَّن تناقضاتِهم ابنُ تيميَّةَ في عددٍ من كتبه.

الأصلُ الرابعُ: استحالةُ أن يكون المخلوقُ أكملَ من الخالق أو مساويًا له:

المرادُ بهذا الأصل: أن وجودَ الخالق أكملُ من المخلوق في كل الأحوال؛ لأن وجودَ المخلوق تابعٌ لوجود الخالق، ولا يمكن للمخلوق أن يستغنيَ عن خالقه، والخالقُ مستغنٍ في وجوده عن كلِّ ما سواه، وبناءً عليه فإن المخلوقَ لا يمكن بحالٍ أن يكون مساويًا لخالقه؛ لأنه مفتقِرٌ إليه، والمفتقِرُ إلى الشيء لا يساويه؛ فضلًا عن أن يكونَ أكملَ منه.

فإذا ثبَت في الوجود خالقٌ ومخلوقٌ ـ وهذا معلومٌ ضرورةً ـ فإنه يستحيلُ أن يكون المخلوقُ أكملَ من الخالق، أو مساويًا له، وهذا الأصلُ أصلٌ ضروريٌّ لا يخالِفُ فيه أحدٌ ممن أقر بوجود الخالق، يقول ابنُ تيميَّةَ في بيان هذا الاتفاق في سياق حديثه عن كمال الله: «ليس له كفؤٌ ولا كمثله شيءٌ، وهكذا سائرُ صفات الكمال، ولم يُعْلَمْ أحدٌ من الأمَّة نازَعَ في هذا المعنى؛ بل هذا المعنى مستقِرٌّ في فِطَرِ الناس؛ بل هم مَفْطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجَلُّ وأكبرُ، وأعلى وأعلمُ وأعظمُ وأكملُ من كل شيء»[١].

فثمَّةَ اتفاقٌ من كل العقلاء سَليمِي الفطرة على أن المخلوقَ لا يمكن أن يساويَ الخالقَ؛ فضلًا عن أن يكون أكملَ منه.

وقد عبَّر عددٌ من العلماء عن هذا الأصل بقياسِ الأَوْلى؛ فقالوا: مما يُعتمَدُ عليه في إثبات الأسماء والصفات قياسُ الأَولى.

ولكن هذا التعبيرَ مع صحته واستقامته ليس كاملًا؛ لأنه في الحقيقة لا يُعَبِّرُ عن الأصل الذي يقوم عليه الإثباتُ، وإنما يُعَبِّرُ عن الأداة التي تُستعمَلُ في الإثبات؛ فقياسُ

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٧٢).

الأولى فرعٌ عن ذلك الأصل ونتيجةٌ له، والأداةُ المبنيَّةُ عليه، وليس هو الأصلَ في الحقيقة.

واستعمالُ التراكيب التي تدلُّ على معنى الأصل وحقيقته أفضلُ وأكملُ من استعمال التراكيب التي لا تدل على ذلك؛ فاستعمالُ عبارةِ: «أن المخلوقَ يستحيل أن يكون أكملَ من الخالق أو مساويًا له» أفضلُ من حيث التعبيرُ، وإن كان ذلك التعبيرُ مستقيمًا.

وهذا الأصلُ يدلُّ على ضرورة ثبوت صفات الكمال لله ﷻ **من جهتين**:

الجهة الأولى: أن الخالقَ أولى بالكمال الذي وَهَبه لغيره:

ومعنى هذا الكلام: أن اللهَ تعالى هو الذي أعطى المخلوقاتِ ما تتصِفُ به من كمالات، وثبوتُ كونه خالقًا لها يدلُّ على أنه أولى بما وهبه؛ وهذا يدلُّ على أنه أولى بالكمال الذي هو موجودٌ في المخلوقات.

وقد عبَّر بعضُ العلماء عن هذا المعنى بتعبير آخرَ؛ فقالوا: إن مَن فعَل الكمالَ في غيره فهو أولى به.

وهذا التعبير مع صحته واستقامته إلا أنه ليس دقيقًا؛ لأن فيه قطعًا لهذه الجهة عن أصلها الوجوديِّ، فنحن في هذه الجهة لا نتحدث عن كل فاعل، وإنما نتحدَّثُ عن فاعلٍ مخصوص؛ وهو الخالقُ ﷻ، فنحن لم ننطلِقْ من انقسام الوجود إلى فاعل ومفعول، وإنما انطلقنا من انقسام الوجود إلى خالق ومخلوق، وكونِ الفاعلِ هو اللهَ ﷻ، فاستعمالُ التراكيب التي تربِطُ بين الأحكام وأصولها أكملُ وأفضلُ في البيان من استعمال التراكيب التي لا تبيِّنُ هذا الترابطَ، والتركيبُ الذي يبيِّنُ ذلك هو قولُنا: الخالقُ الذي وهب الكمالَ لغيره هو أولى به.

وقد استدلَّ بهذا الأصل عددٌ من أئمة أهل السُّنَّة، مثلُ الإمام أحمدَ، وابن خُزيمة، والدارميِّ، يقولُ ابنُ تيميَّةَ في بيان هذا الأصل، وبيانِ أنه أصلٌ متفَقٌ عليه بين العقلاء: «كلُّ ما في المخلوقات من قوة وشدة تدلُّ على أن اللهَ أقوى وأشدُّ، وما فيها من علمٍ يدلُّ على أن اللهَ أعلمُ، وما فيها من علم وحياة يدلُّ على أن اللهَ أولى بالعلم والحياة، وهذه طريقةٌ يُقِرُّ بها عامَّةُ العقلاء حتى الفلاسفةُ يقولون: كلُّ كمال في المعلول فهو من العِلَّة»[(١)].

وهذا التقريرُ يدلُّ على أن الاعتمادَ على هذا الأصل ليس خاصًّا بأهل السُّنَّة، وإنما اعتمدت عليه طوائفُ متعددةٌ، وقد استدلَّ به عددٌ من طوائف الأمَّة؛ كالأشعريِّ؛ على إثبات صفة القدرة، فإنه حين تحدَّث عن صفة القدرة في كتابه «اللُّمع» والأدلةِ الدالة عليها،

(١) النبوات، لابن تيمية (٢/ ٨٩٣).

ذكر أن المخلوقاتِ لها قدرةٌ، واللهُ وهب لها هذه القدرةَ؛ فهو أولى بها، واستدلَّ بها الجُوَينيُّ والغزاليُّ على إثبات صِفَتي السمع والبصر[(١)].

ولكن اشتراكَ هذه الطوائف في الاعتماد على هذا المعنى لا يعني أنهم متفقون في كل ما يتعلَّقُ به؛ بل كلُّ الطوائف التي اعتمدت على هذا الأصل في إثبات الأسماء والصفات لله تعالى وقعت في التناقض إلا أهلَ السُّنَّة والجماعة؛ فإنهم كانوا مُطَّردينَ معه.

ومثالُ ذلك: أن الأشعريةَ قالوا: وجودُ الحكمة في المخلوقات أكملُ من العبث، ومع ذلك لم يستدلُّوا بها على إثبات الحِكْمة لله ﷻ، وهذا تناقضٌ وعدمُ اطِّرادٍ مع الأصل، والأصلُ يقتضي أن تَطَّرِدَ وتُثْبِتَ الحكمةَ.

وقد نبَّهَتِ النصوصُ الشرعيةُ على هذا الأصل في عدد من المواطن؛ ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ﴾ [فصلت: ١٥].

فهذه الإشارةُ القرآنيةُ بليغةٌ في الدلالة على ذلك الأصل؛ وهو أن الخالقَ الذي أعطى القدرةَ لخلقه لا بدَّ أن يكون أولى بالاتصاف بهذا المعنى.

اعتراضٌ وجوابُه:

هذه الجهةُ عليها اعتراضٌ مشهورٌ؛ **وصورتُه**: أن القولَ بأن مَن فعَل الكمالَ في غيره فهو أولى بالاتصاف بهذا الكمال، يلزمُ منه أن مَن أعطى غيرَه النقصَ، فهو أولى بالنَّقْصِ، ويلزمُ منه أن من جعَل غيرَه ظالِمًا فهو أَوْلى بالظلم، ومن جعل غيرَه كاذبًا فهو أولى بالكذب، وأنتم تقولون: إن اللهَ ﷻ هو الخالقُ لجميع أفعال العباد؛ السيِّئة والحسنةِ؛ فبناءً على أصولكم بمجموعها فلا بُدَّ أن يكون اللهُ متصفًا بالنقص.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح، وهو مبنيٌّ على مغالطات استدلالية ومفهومية، **وبيانُ ما فيه من الغلط فيما يلي**:

الوجهُ الأولُ: أن هذا الاعتراضَ مبنيٌّ على منطلَقٍ خاطئ، فنحن لا نقول: إن كلَّ فاعلٍ فعَلَ الكمالَ في غيره لا بُدَّ أن يتصِفَ به، وإنما نقول: إن الخالقَ الذي فعل الكمالَ في غيره لا بُدَّ أن يتصِفَ به، فنحن لا ننطلق من انقسام الوجود إلى فاعل ومفعول، وإنما ننطلق من انقسام الوجود إلى خالقٍ ومخلوقٍ، والخالقُ فاعلٌ لكنه فاعلٌ باعتبار مخصوص.

وهذا يدلُّ على أن ذلك الأصلَ الذي انطلقنا منه مركَّبٌ من معنيين؛ المعنى الأولُ: وجودُ خالقٍ ومخلوق. والمعنى الثاني: أن الخالقَ لا بد أن يكون أكملَ من المخلوق.

---

(١) انظر: العقيدة النظامية، للجويني (٢٣)، والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٧٢).

فلما اجتمع هذان المعنيان أوْصَلا إلى أن الكمالَ الموجودَ في المخلوقات لا بد أن يكون الخالقُ أولى به.

وذلك الاعتراضُ يقوم على أننا ننطلق من انقسام الوجود إلى فاعل ومفعول، وهذا توهُّمٌ خاطئٌ.

الوجهُ الثاني: أننا لو سلَّمْنا أن ذلك الأصلَ مبنيٌّ على الفاعل والمفعول، وأننا نقول: إن مَن فعَل الكمالَ في غيره فهو أولى به، فإن ذلك لا يُلْزِمُ أن ننسُبَ النقصَ إلى الله ﷻ؛ وذلك لأن هناك فرقًا بين طبيعة الكمال وبين طبيعة النقص؛ فالكمالُ أمورٌ وجوديَّةٌ تتحقَّقُ في الخارج، والنقصُ أمورٌ عَدَميَّةٌ؛ فالشرُّ أمرٌ عدميٌّ؛ وهو عدمُ الخير وغيرِه من المعاني، وبذلك لا يتحقَّقُ النقصُ إلا بالعدم، وقد يكون النقصُ وجوديًّا من جهةٍ ولكنه لا يتحقَّقُ في الواقع إلا مع نقصٍ ما، فجهةُ وجودِه العَدَميَّةُ.

وإحداثُ الأمور الوجودية ـ الكمال ـ لا بدَّ فيه من الاتصاف بالمعاني الوجودية، ولكنَّ إحداثَ الأمور العدمية ـ النقص ـ لا يُشترطُ فيه الاتصافُ بالأمور العَدَمية؛ فالقادرُ يستطيع أن يجعلَ غيره عاجزًا مِن غير أن يكون هو متصفًا بالعجز، ولكنَّ العاجزَ لا يستطيع أن يجعلَ غيرَه قادرًا، والعالِمُ يستطيع أن يجعلَ غيرَه جاهلًا من غير أن يتصِفَ بالجهل، ولكنَّ الجاهلَ لا يستطيع أن يجعلَ غيرَه عالِمًا؛ لأنه فاقدٌ للعلم، وهذا راجعٌ إلى أن الكمالَ أمورٌ وجوديةٌ، والنقصَ أمورٌ عَدَميَّةٌ.

وبناءً عليه يسقطُ هذا الاعتراضُ، فلا يَلزمُ منه إثباتُ النقص في حق الله ﷻ؛ وذلك لما سبق تقريرُه من أن إثباتَ النقص للمفعول لا يلزم منه الاتصافُ بالنقص للفاعل؛ كما يزعُمون في تقسيمهم.

وتحصَّل من هذين الوجهين: أن المعنى الوجوديَّ الذي اعتمد عليه أهلُ السُّنَّة والجماعة في إثبات الأسماء والصفات صحيحٌ ومستقيمٌ، ولا لَبْسَ فيه.

الوجهُ الثالثُ: أنه لا يوجد شيءٌ من أفعال الله ﷻ نقصٌ محضٌ، فهو نقصٌ باعتبار ما نراه نحن، وأما اللهُ ﷻ فلا يفعل إلا الخيرَ، ولذلك لا يوجد في الوجود شٌر مَحْضٌ؛ كما قال عليه الصلاة والسلام: «**والشَّرُّ ليس إليك**»[1]، ومِن معاني هذا الحديث: أن الله ﷻ لا يمكِنُ أن يخلُقَ شرًّا محضًا.

الجهةُ الثانيةُ: أن كلَّ كمالٍ في المخلوق لا نقصَ فيه بوجهٍ من الوجوه؛ فالخالقُ أولى به:

المرادُ بهذا الأصل: أنه لا يمكن أن يتفرَّدَ المخلوقُ بكمال حقيقي لا يكون اللهُ

(١) أخرجه مسلم (٧٧١).

متصفًا به؛ لأن المخلوقَ لا يمكن أن يكونَ مساويًا للخالق؛ فضلًا عن أن يكون أكملَ منه، فكلُّ كمالٍ في المخلوق لا بُدَّ أن يكون اللهُ متصفًا به.

وبهذا يظهر أن هذا الحكمَ مُكَوَّنٌ من حكمين أو من منطلَقين؛ الأولُ: أن المخلوقَ لا يمكن أن يكونَ أكملَ من الخالق، والثاني: أن الكمالَ المطْلقَ لا يمكن أن يتفرَّدَ به المخلوقُ، فنتج أن اللهَ ﷻ أولى بالكمال المطْلق.

والفرقُ بين هذه الجهة والجهة الأولى أن هذه الجهةَ رُوعِيَ فيها الكمالُ من حيث هو، والجهةَ الثانية رُوعِيَ فيها الكمالُ من جهة كونه عطاءً من الله تعالى، فعلى هذه الجهة اللهُ أَوْلى بالكمال؛ لأن الكمالَ لا ينفصِلُ عن الإلٰه سبحانه، وعلى الجهة السابقة: اللهُ أولى بالكمال؛ لأنه هو الذي أعطاه.

ومن الملاحَظ في هذه الصياغة لهذه الجهة أنها قُيِّدَتْ بالكمال الذي لا نقصَ فيه بوجه من الوجوه، ولم نُطْلِق القولَ: إنَّ كلَّ كمال في المخلوق؛ فهذا القيدُ معتبَرٌ في بناء الحكم، فأهلُ السُّنَّة والجماعة لا يطْلِقون القولَ بأن كلَّ كمال في المخلوق فالخالقُ أولى به، وإنما يُقَيِّدون ذلك الكمالَ بقولهم: لا نقْصَ فيه بوجه من الوجوه؛ فالخالقُ أَوْلى به.

وفي بيان هذا القيد وضبْطِه يقول ابنُ تيميَّةَ: «كلُّ كمالٍ لا نقصَ فيه بوجه من الوجوه يُثْبَتُ للمخلوق فالخالقُ أحقُّ به، وكلُّ نقص تنزَّه عنه المخلوقُ فالخالقُ سبحانه أحقُّ بتنزيهِهِ عنه»[1].

ويقولُ أيضًا: «كلُ كمالٍ لا نقصَ فيه ثبَت للمخلوق فالخالقُ أولى به؛ لأن القديمَ الواجبَ الخالقَ أحقُّ بالكمال المطْلق من المحْدَثِ الممكِن المخلوقِ»[2]، ويقول تلميذُه ابنُ القيِّم: «كلُّ كمال ثبت للمخلوق لا نقصَ فيه، فمُعْطيه وموجِبُه أحقُّ به»[3].

ويتضحُ من هذه السِّياقات أن هذا القيدَ حاضرٌ ومعتبَرٌ في بناء هذه الحِكَم.

والاعتمادُ على هذا المعنى في إثبات الأسماء والصفات لله سبحانه ليس خاصًّا بأهل السُّنَّة؛ بل قد استعمله عددٌ من أهل الكلام، وفي بيان هذا يقول الغزاليُّ: «يستحيل أن نُثْبِتَ وصفَ الكمال للمخلوق ولا نُثْبِتَه لله»[4]؛ باعتبار أن الخالقَ لا بدَّ أن يكون أكملَ من المخلوق.

ولكن اشتراكَهم في هذا الأصل لا يعني أنهم متفِقون مع أهل السُّنَّة والجماعة في كل

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ٣٤١).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٢/ ١٥٧).
(٣) الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (٣/ ١٠١٨).
(٤) الاقتصاد، في الاعتقاد، للغزالي (٦٦).

شيء، فكثيرٌ من التقريرات التي يُطْلِقُها بعضُ المنحرفين في باب الأسماء والصفات ليست راجعةً إلى فساد الأصل الذي يعتمدون عليه في الإثبات، وإنما هي راجعةٌ إلى فسادِ أصلٍ آخر جعَلَهم لا يَطَّرِدون مع أصولهم الإثباتية، وسيأتي التمثيلُ على هذا كثيرًا.

وقد أشارت النصوصُ الشرعيةُ إلى هذا المعنى في عدد من المواضع؛ ومن ذلك قولُه ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] في موطنَين من القرآن، ومعنى المثل الأعلى: الوصفُ الأكملُ والأفضلُ والأجَلُّ، فهذا يدلُّنا على أن كلَّ كمال في المخلوق لا نَقْصَ فيه بوجه من الوجوه فالخالقُ أولى به، وقد توسع ابنُ تيميَّةَ في بيان دلالة هذه النصوص وغيرها[1].

ومِن ذلك أيضًا ما رواه البخاريُّ ومسلمٌ أن النبيَّ ﷺ رأى جاريةً تبحث عن ولدها في السَّبْي، فلما رأْته ألْقَمَتْه ثَدْيَها، فقال النبيُّ ﷺ للصحابة: «**أَتَرَوْنَ هذه المرأةَ طارحةً ولدَها في النار؟**»، قالوا: لا. فقال رسول الله ﷺ: «**للهُ أرْحمُ بعباده من هذه بولدها**»[2].

فهذا الحديثُ يدل على أن أيَّ كمال لا نقصَ فيه بوجهٍ من الوجوه فالخالقُ أولى به.

وبيَّن ابُن تيميَّةَ المعنى الكليَّ الذي يقوم عليه هذا الأصلُ، فذكر أنَّ كلَّ معنًى راجعٍ إلى معنى الوجود في ذاته فاللهُ أَوْلى به من المخلوق؛ لأن وجودَ الله أكملُ من وجود المخلوق وأولى، ويقول في بيان هذا المعنى: «كلُّ حكمٍ ثبت لمحْض الوجود فالوجودُ الواجبُ أولى به من الممكن، وكذلك من الأمثال المضروبة؛ وهي الأقْيِسةُ العقلية ـ ولله المثَلُ الأعلى ـ أن كلَّ كمالٍ ثبت لموجود فالواجبُ أولى به من الممكن، وكلَّ كمالٍ يوجد في المربوب فالربُّ أولى به من العبد...

وقولُنا في هذه الحُجَّة: «كلُّ حُكم ثبت لمحْض الوجود» يُخْرِجُ الأحكامَ التي تتضمَّنُ العدمَ مثلَ: الأكلِ والشُّرب؛ فإن ذلك يستلزمُ كونَ الآكِل والشارب أجْوَفَ بحيث يحصُلُ الغِذاءُ الذي هو أجسامٌ في محلٍّ خالٍ، لا سيَّما إذا كان قد خرج غيرُه بالتحلُّل، ويكون بَدَلَ المتحلِّل؛ فيكونُ متضمِّنًا خروجَ شيء من الجسم؛ وذلك نقصٌ منه، وهو صفةٌ عَدَميَّةٌ، ووجودَ أجزاءٍ فيه؛ وذلك يستلزم خاليًا؛ وهو نقصٌ فيه، وهو صفةٌ عَدَميَّةٌ، وهذا ينافي الصَّمَديَّةَ.

فإن الصمدَ هو الذي لا جَوْفَ له؛ فلا يأكُلُ، ولا يشربُ، ولا يَلِدُ، ولا يخرجُ منه شيءٌ ولا غيرُه من جنس الفَضَلات التي تخرج من الإنسان؛ فإن دخولَ جسم فيه أو خروجَ جسم منه يتضمن النقصَ المستلزمَ لأمر عدمي، وهذا ينافي الصَّمَديَّةَ، وليس هو من الأحكام الثابتة لمحْض الوجود؛ بل من الأحكام المتضمِّنة وجودًا أو عدمًا....

(١) انظر جمعها في كتاب: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، لسعود العريفي (٣٧٧).

(٢) أخرجه البخاري (٥٩٩٩)، ومسلم (٢٧٥٤).

وهكذا سائرُ الأحكام التي تَعْرِضُ لبعض الموجودات والربُّ منزَّهٌ عنها؛ مثلُ: السِّنَة والنَّوْم؛ وهما من الأحكام المتضمِّنة أمرًا عدميًّا، فليس هو من أحكام الوجود المحض»[١].

وبناءً على هذا التفصيل يمكن أن نَصوغَ تلك القاعدةَ بصياغة مُحْكَمة فنقول: «كلُّ كمال ثبَت للمخلوق لمحْض معنى الوجود؛ فاللهُ تعالى أَوْلى به».

ويُشْكِلُ على هذا الأصل من جهة النقص أن ثمَّةَ صفاتٍ هي نقصٌ في المخلوق، ومع ذلك فاللهُ تعالى يتصف بها، مثلُ صِفَة الكِبْر؛ فالكِبْرُ صفةُ نقصٍ في المخلوق؛ وهي من صفات الله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الحشر: ٢٣].

والجوابُ عن هذا الإشكال: أن الكِبْرَ والتكبُّرَ إنما كان نقصًا في المخلوق؛ لأن فيه ادعاءً لأمر لا يناسب كونه مخلوقًا؛ فالمخلوقُ لا يَليق به أن يتكبَّرَ وأن يتصفَ بالكِبْر؛ لأنه في حقيقة أمره فقيرٌ محتاجٌ إلى غيره لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، فمعنى الكبر راجعٌ إلى العظمة والغنى والمِلْك، وهذه المعاني لا تتناسب مع المخلوقيَّة، فكان ادعاءُ المخلوق لها نقصًا، واتصافُ الخالق بها كمالًا.

اعتراضٌ على الأصل الرابع وجوابُه:

اعترض على هذا الأصل الرابع بعضُ الأشاعرة المعاصرين؛ فذكر أن ابنَ تيميَّةَ يقول: كلُّ كمال في المخلوق ـ من غير قيدٍ ـ فاللهُ أولى به، واعتمد على نصٍّ موجود في «التدمرية» يقول فيه ابنُ تيميَّةَ: «كلُّ ما اتصف به المخلوقُ من كمال فالخالقُ أولى به»[٢]، ثم طَفِق بعد ذلك ينتقد ابنَ تيميَّةَ، ويذكُرُ كمالاتٍ موجودةً في المخلوقات لا يصِحُّ أن يتصفَ بها اللهُ ﷻ، وأخذ يُشَنِّعُ ويبيِّنُ حجمَ الخطأ الذي ادَّعى أن ابن تيميَّةَ وقع فيه[٣].

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيحٍ، وهو مبنيٌّ على مغالطات منطقية، وبيانُ ما فيه من غَلَطٍ يتبيَّنُ بالأمور التالية:

الأمرُ الأولُ: أن ذلك الاعتراضَ مبنيٌّ على مغالطة مشهورةٍ تُسمَّى: «مغالطةَ رَجُل القَشِّ»، ومعناها: أن يأتيَ المرءُ إلى المخالف له فيصوِّرَه بصورة مشوَّهة غيرِ الصورة التي هو عليها، ثم يأخُذَ في نقْض تلك الصورة المشوَّهة، وهذا المعترِضُ المعاصِرُ فعَل مع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٢/ ٣٦١).

(٢) العقيدة التدمرية، لابن تيمية (٣٢).

(٣) انظر: نقض التدمرية، لسعيد فودة (٢٣).

شيخ الإسلام هذه المغالَطةَ، فصوَّر قولَ ابن تيميَّةَ بصورةٍ غير الصورة التي هو عليها ثم أخذ ينقُضها.

فإنَّا لو رجعْنا لقول ابن تيميَّةَ نجد أن تقريراتِه تخالفُ ما نسَبَه إليه ذلك المعترِضُ، ومن ذلك ما نقلناه سابقًا، وهناك نصوصٌ أخرى كثيرةٌ قَيَّدَ فيها هذا الأصلَ بقيدٍ ظاهر بقوله: «لا نَقْصَ فيه بوجهٍ من الوجوه».

والضرورةُ المنهجيةُ تقتضي على دارسٍ يريد أن ينسُبَ إلى غيره قولًا أن يَجْمَعَ كلَّ كلام العالِم، ويقومَ باستخراج مذهبه من مجموع كلامه، لا من بعضه، وهذه القاعدةُ ليست خاصةً بابن تيميَّةَ؛ بل هي قاعدةٌ منهجيةٌ مُطَّرِدةٌ مع كل الأقوال، فلو نَسَبَ أحدٌ إلى أرسطو قولًا معتمِدًا فيه على نصٍّ واحدٍ له، ولم يرجِعْ إلى كتبه الأخرى؛ لعُدَّ في مناهج العقلاء مخطئًا؛ لأنه لم يسلُكِ الطريقةَ الصحيحة في تحرير مقالات الناس.

ونحن لا ننكِرُ أن هذا النصَّ موجودٌ في كلام ابن تيميَّةَ، ولكنَّ ابنَ تيميَّةَ له نصوصٌ أخرى أوضحُ منه، فلماذا أغْفَلَ كلَّ تلك النصوص واعتمد على هذا النص فقط؟!

مع أن نصوصَه المقيَّدة أكثرُ من تلك التي لم يقيِّدْها، وجاءت في سياق تقرير المسألة بغيرها، ولم تأت في عَرْضِ الكلام عن مسألة أخرى، فهي أولى بالتقديم والاعتماد من غيرها؛ فالعباراتُ التي نقلناها موجودةٌ في «القاعدة الأكْمَلية»، وابنُ تيميَّةَ إنما ألَّفَ تلك الرسالةَ ليُقرِّرَ هذا الأصلَ، فتقييدُه كان مقصودًا؛ بخلاف النصِّ غير المقيَّد الذي نقله المعترضُ؛ فهو لم يأْتِ في سياق مقصودٍ لتحرير هذا الأصل، وإنما جاء في سياق عامٍّ ذكر فيه هذا القولَ.

الأمرُ الثاني: أن ابنَ تيميَّةَ له نصوصٌ صرَّح فيها بأنه ليس كلُّ كمال في المخلوق يكون كمالًا في الخالق، حيث يقول: «مِن الكَمالات ما هو كمالٌ للمخلوق وهو نقصٌ بالنسبة إلى الخالق، وهو كلُّ ما كان مستلزِمًا لإمكان العَدمِ عليه المنافي لوجوبه وقَيُّوميَّته، أو مستلزمًا للحدوثِ المنافي لقِدَمه، أو مستلزمًا لفَقْره المنافي لغناه»[(١)].

فهذا نصٌ صريحٌ يدل على نقيضِ ما نسبه المعترضُ إليه، ولو أنه انتهج النهجَ العِلْميَّ في البحث في نصوص ابن تيميَّةَ، لعَلِمَ حقيقةَ ما يقرره ابنُ تيميَّةَ في هذا الأصل، ولكننا في زمن ضاعت فيه الأصولُ العِلْميةُ!

فالمنهجيةُ العِلْمية تقتضي على من وقف على كلام متعارِضٍ لعالِم من العلماء أن يسلُكَ مسالكَ متعددةً قبل أن ينسُبَ إليه قولًا منها، فيجب عليه **أولًا** أن يحمِلَ المتشابهَ من كلامه على المحْكَم، وعليه **ثانيًا** أن ينظُرَ في الأقل والأكثر في كلامه، فيعتمدَ الأكثرَ

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٨٧).

تقريرًا، ويجعلَ الأقلَّ محلَّ الإشكال والتردُّدِ، وعليه **ثالثًا** أن يُفَرِّقَ بين مواضع ذِكْر الكلام، فيُفَرِّقَ بين ما ذُكرِ قصدًا وما ذُكِرَ عَرَضًا، وبين ما ذُكِرَ في صُلب البحث وما ذُكِرَ في غير موضعه.

فبهذه المسالك الثلاثِ وغيرها يحقِّقُ الدارسُ أكبرَ قدرٍ من التحقيق والتحرير والعدل في حكاية مقالات العلماء والحُكْمِ عليها.

تنبيهٌ:

هناك كثيرٌ من التفاصيل التي تتعلَّقُ بهذه الأصول الأربعة، ولكن لا يمكننا الدخولُ فيها لطولها، والمطلوبُ التنبيهُ على الأصول التي تَجْمَعُ التفاصيلَ، ومن أراد التوسُّعَ في هذه المعاني فهي مبثوثةٌ في كتب ابن تيميَّةَ وكتب ابن القيِّم وغيرهم من الأئمة.

ولا بُدَّ من التنبيه على أنه من المهِمِّ إدامةُ النظر في هذه الأصول، وتعميقُ الفَهم لها، من جهة أدلتها ومستنداتها الوجودية، وأمثلتها التطبيقية؛ وذلك لكون هذه الأصول هي التي تُبَيِّنُ حقيقةَ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، كما تُبَيِّنُ كمالَه وجمالَه، واتساقَه مع الوجود، واتساقَه مع مقتضيات العقل الصحيحة.

والإمعانُ في هذه الأصول يَزيد من الإيمان واليقين بمذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ وذلك لدلالتها على أن مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات ليس مجرَّدَ رأيٍ اختاره عددٌ من العلماء، وإنما هو مقتضى الأصول الوجودية، وهذا يعني: أن مَن لم يلتزِمْ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة يكُنْ مُناقِضًا لطبيعة الوجود؛ فضلًا عن كونه مناقِضًا للقرآن والسُّنَّة.

إشكالٌ وجوابُه:

بعد ذلك التفصيل قد يَرِدُ إشكالٌ حاصلُه: أن أئمةَ الأشاعرة يتفقون مع أهل السُّنَّة في جملة الأصول التي ذُكِرَتْ، فلماذا يخرجون عن أهل السُّنَّة والجماعة وهم متفقون معهم؟!

والجوابُ عن هذا الإشكال **من وجوه:**

الوجهُ الأولُ: أنهم اتفقوا مع أهل السُّنَّة في قَدْرٍ من تلك الأصول، ولكنهم افترقوا عنهم في أصول أخرى؛ هي التي أوجبَتْ خروجَهم عن أهل السُّنَّة.

الوجهُ الثاني: أن الذين اتفقوا مع أهل السُّنَّة في تلك الأصول ليسوا الأشاعرةَ فقط، وإنما شاركَهم عددٌ من المعتزلة؛ بل بعضُ الفلاسفة.

الوجهُ الثالثُ: أن اتفاقَهم في مبدأ الأخذ بالأصل لا يعني اطِّرادَهم؛ بل ما من أصل ذكرناه سابقًا إلا وهم غيرُ مُطَّرِدينَ فيه، وعدمُ اطِّرادهم ليس راجعًا إلى عدم الفهم، وإنما لأن لديهم أصولًا أخرى جعلتْهم يَفْقِدون الاطِّرادَ، وهذا ما أوجب عليهم الحكمَ بعدم موافقة أهل السُّنَّة والجماعة.

وسيأتي الحديثُ عن أصولهم التي منعتْهم من الاطِّراد عند الحديث عن مذهب التَّلْفيق في باب الأسماء والصفات.

• النوع الثاني من أصول أهل السُّنَّة والجماعة: الأصولُ التي تقوم عليها منهجيةُ الإثبات وطريقتُه:

الأصولُ التي ستُذْكَرُ في هذا القِسم تُجيب على سؤال: كيف نُثْبِتُ الأسماءَ والصفاتِ لله؟ فهي إذن متعلِّقةٌ بكيفية الإثبات وليس بأصله؛ كما هو الحالُ في النوع الأول من الأصول.

وهذه الأصولُ متنوِّعةٌ في متعلَّقاتها؛ فبعضُها متعلِّقٌ بالمصدر الذي نعتمد عليه في باب الأسماء والصفات، وبعضُها متعلِّقٌ بطبيعة إثبات الأسماء والصفات، وبمقتضيات ولوازم إثبات الأسماء والصفات، وهي كثيرةٌ متعددةٌ، **وسنذكر هنا قَدْرًا منها:**

الأصلُ الأولُ: بابُ الأسماء والصفات من الأبواب التوقيفية:

معنى هذا الأصل: أنَ بابَ الأسماء والصفات جزءٌ من الشريعة التي لا يجوزُ لأحدٍ أن يخوضَ فيه إلا بعلم من الشارع، ولا يجوزُ للإنسان أن يُقْدِمَ فيها بإثباتٍ أو نفيٍ إلا بدليلٍ صادرٍ من الله ورسوله.

ومقتضى هذا البيان: أن بابَ الأسماء والصفات لا يختلف عن سائر الأبواب التوقيفية الأخرى من جهة الإثبات والنفي، فكما أنه لا يصِحُّ للإنسان أن يتحدَّثَ في باب الصلاة مثلًا أو الزكاة من غير دليل شرعي؛ لكونها أبوابًا توقيفيةً؛ فكذلك لا يجوز له أن يَخوضَ في باب الأسماء والصفات نفيًا أو إثباتًا إلا بدليلٍ شرعيٍّ؛ لكونه بابًا توقيفيًّا كذلك.

فلا يُثبَتُ من الأسماء والصفات لله إلا ما أثبته اللهُ ورسولُه، ولا يُنفى عنه شيءٌ إلا ما نفاه عنه اللهُ ورسوله.

وقد قرَّر أئمةُ أهل السُّنَّة هذا الأصلَ بعباراتٍ متنوِّعةٍ؛ ومن ذلك:

١ ـ قولُ الإمام أحمدَ: «نعبُدُ اللهَ بصفاته كما وصف بها نفسَه، ولا نتعدَّى القرآنَ والحديثَ، فنقول كما قال، ونَصِفُه كما وصَف نفسَه، ولا نتعدى ذلك»[(١)]، وهذا يُعَدُّ نصًّا صريحًا في تأسيس هذا الأصل بكونه بابًا توقيفيًّا.

٢ ـ ويقول الإمامُ ابنُ خُزَيْمةَ: «لا نَصِفُ معبودَنا إلا بما وصف به نفسَه؛ إمَّا في كتاب الله، أو على لسان نبيِّه ﷺ؛ بنقل العدل عن العدل موصولًا إليه، لا نحتَجُّ بالمراسيل،

---

(١) الإبانة الكبرى، لابن بطة (٧/ ٣٢٧).

ولا بالأخبار الواهِيةِ، ولا نحتَجُّ أيضًا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس»[١].

٣ ـ ويحكي أبو نصرٍ السِّجْزِيُّ الاتفاقَ على ذلك فيقول: «وقد اتفقت الأئمةُ على أن الصفاتِ لا تؤخَذُ إلا توقيفًا»[٢]. وهذا النقلُ فيه الإجماعُ على ذلك الأصل.

٤ ـ ويقولُ عبدُ الغنيِّ الْمَقْدِسيُّ: «ما لا يثبُتُ إلا بنصٍّ شرعيٍّ، كذلك لا يُنفى إلا بدليلٍ سمعيٍّ»[٣].

وقد وافق أهلَ السُّنَّة على هذا الأصل جمهورُ الأشاعرة، فإنهم ينُصُّون على أنها توقيفيةٌ، وذهب بعضُهم إلى أنه يصِحُّ أن يوصَفَ اللهُ بما صحَّ في العقل واللغة، ومنهم من فرَّق بين الأسماء والصفات؛ فجعل الأسماءَ توقيفيةً مطْلقًا، وأما الصفاتُ فأجاز ما صحَّ في العقل، ونسَب الرازيُّ هذا القول إلى الغزاليِّ واختاره؛ فالأشاعرةُ إذن مختلفون في هذا الأصل، وجمهورُهم متَّفقون مع أهل السُّنَّة والجماعة[٤].

وأما المعتزلةُ فقد اختلفت النِّسبةُ إليهم؛ فمن العلماء من ينسُبُ إليهم المخالفةَ في حقيقة هذا الأصل؛ فقال: ذهب المعتزلةُ إلى أن أسماءَ الله وصفاتِه ليست توقيفيةً، ومنهم من نسب إليهم الاختلافَ؛ فقال: بعضُهم ذهب إلى أنها توقيفيةٌ، وبعضُهم ذهب إلى أنها ليست كذلك[٥].

المقتضياتُ المنهجيَّةُ لكون باب الأسماء والصفات بابًا توقيفيًّا:

المقتضياتُ المنهجيةُ لهذا الأصل كثيرةٌ، وقبل ذِكْرِ بعضٍ منها لا بُدَّ من التأكيد على ضرورة التفريق بين المعنى الأساس الذي يُمَثِّلُ هذا الأصلَ، وبين المعاني الأخرى التي تعتمِدُ عليه، وإنْ صحَّ أن تكون قاعدةً، فما سيُذكَرُ من المقتضيات يمكن أن يُجْعَلَ قاعدةً مستقلةً، ولكِنْ جَعْلُه مقتضًى من مقتضيات قاعدة التوقيف في الأسماء والصفات أكملُ من جهة البناء؛ وذلك أن العلمَ في الحقيقة قائمٌ على الترابط بين مكوِّناته، فمِن ضرورات البناء أن يُحْرَصَ على إبراز الترابُط بين المترابطات؛ مع التمييز بين ما كان أصلًا وما كان فرعًا مرتبطًا به، وإن صحَّ أن يكون منفصلًا.

المقتضى الأول: أن النبيَّ ﷺ لا بُدَّ أن يكون قد بيَّن المرادَ منها أكملَ بيان، فإذا

---

(١) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ١٣٧).

(٢) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، في الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي (١٧٨).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (١٢٣).

(٤) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للأشعري (٢٥)، والإرشاد، للجويني (١٣٦)، والمقصد الأسنى، للغزالي (١٢٣)، ولوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى، للرازي (٣٣).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (٢/ ٢٠٧)، والفرق بين الفرق، للبغدادي (٣٣٧).

كان بابُ الأسماء والصفات بابًا توقيفيًّا فهذا يعني: أنه جزءٌ من الشريعة؛ فالضرورةُ الشرعيةُ تقتضي أن يكونَ النبيُّ ﷺ بيَّنَه وأوضحه؛ بل الضرورةُ العقليةُ تقتضي أن يكون بيانُ النبي عليه الصلاة والسلام لهذا الباب أكملَ من غيره؛ وذلك لأن هذا البابَ متعلِّقٌ بذات الله ﷻ؛ فحاجةُ الناس له أكثرُ من غيره.

وقد عبَّر بعضُ المعاصرين عن هذا المقتضى بقاعدة مستقلةٍ، وحقيقةُ الأمر أنه ليس قاعدةً مستقلةً.

وقد كشف ابنُ تيميَّةَ عن هذه الضرورة بكلام مفصَّلٍ في أول «الحَمَويَّة»؛ حيث يقول: «مِن الْمُحال في العقل والدين أن يكون السِّراجُ المنيرُ الذي أخرج اللهُ به الناسَ من الظلمات إلى النور، وأنزل معه الكتابَ بالحق؛ ليَحْكُمَ بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأَمَرَ الناسَ أن يردُّوا ما تنازعوا فيه من دينهم إلى ما بعَث به مِن الكتاب والحكمة، وهو يدعو إلى الله وإلى سبيله بإذنه على بصيرةٍ، وقد أَخْبَر أنه أَكْمَل له ولأمَّتِه دينَهم، وأتمَّ عليهم نعمتَه مُحالٌ مع هذا وغيره أن يكون قد ترَك بابَ الإيمان بالله والعِلْم به مُلْتَبِسًا مُشْتَبِهًا، فلم يُمَيِّزْ بين ما يجبُ لله من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وما يجوز عليه وما يمتنع عليه»[1].

إلى أن قال: «محالٌ مع تعليمهم كلَّ شيء لهم فيه منفعةٌ في الدين ـ وإنْ دَقَّتْ ـ أن يترُكَ تعليمَهم ما يقولونه بألسنتهم، ويعتقدونه بقلوبهم في ربهم ومعبودهم ربِّ العالمين؛ الذي معرفتُه غايةُ المعارف، وعبادتُه أشرفُ المقاصد، والوصولُ إليه غايةُ المطالب؛ بل هذا خُلاصةُ الدعوة النبوية، وزُبْدةُ الرسالة الإلٰهية، فكيف يَتوهَّمُ مَن في قلبه أدنى مُسكةٍ من إيمان وحكمة، ألا يكونَ بيانُ هذا الباب قد وقَع من الرسول ﷺ على غاية التمام؟!»[2].

المقتضى الثاني: أن الإلزامَ في هذا الباب إنما يؤخَذُ من نصوص الكتاب والسُّنَّة، ولا يؤخَذُ من غيرهما البتَّةَ، فكما أن الإلزامَ في باب الصلاة لا يكون إلا بنصٍّ من الشريعة فكذلك الإلزامُ في باب الأسماء والصفات؛ لأنهما بابان توقيفيَّان؛ وعليه فالعقلُ ليس مصدرًا للإلزام الشرعي في باب الأسماء والصفات، وليس مصدرًا لتأسيس الأحكام المترتبة على المخالفة في باب الأسماء والصفات.

فالعقلُ في باب الأسماء والصفات كاشفٌ وعاضِدٌ لا مؤسِّسٌ؛ وذلك لأن بابَ الأسماء والصفات جزءٌ من الشريعة، والعقلُ لا يدخلُ في الشريعة؛ فقولُنا: «إن العقلَ لا

(١) الفتوى الحموية الكبرى، لابن تيمية (١٧٨).
(٢) الفتوى الحموية الكبرى، لابن تيمية (١٨١).

يدخل في تأسيس الأحكام التي تتعلَّقُ في باب الصلاة» كقولنا: «إن العقلَ لا يدخُلُ في تأسيس أحكام متعلِّقة في باب الأسماء والصفات».

المقتضى الثالثُ: أن الاستدلالَ في هذا الباب لا يختلِفُ عن الاستدلال في الأبواب التوقيفية الأخرى، وليس له شروطٌ خاصَّةٌ.

فيُقْبَلُ فيه كلُّ نصٍّ صحيح ثابتٍ، ويُعتمَدُ فيه على الأدلة الثابتة، ولا يُشترَطُ فيه التواترُ؛ لأن الأبوابَ التوقيفيةَ الأخرى لا يُشترَطُ فيها التواترُ، فهذا البابُ لا يُشترَطُ فيه ذلك.

وقد عبَّر بعضُ المعاصرين عن هذا المقتضى فقال: «يُستدَلُّ بالآحاد في الأسماء والصفات»، والمعنى صحيحٌ، ولكنَّ حكايةَ هذا المعنى منفصلًا عن أصوله التي يقوم عليها غيرُ مُحْكَمٍ.

فالصحيحُ أن أحاديثَ الآحاد حُجَّةٌ مقبولةٌ، وقد حَكَى الإجماعَ على ذلك عددٌ من العلماء، وما يَهُمُّنا في هذا المقام هو تطبيقُه على باب الأسماء والصفات، ومن ذلك:

١ ـ قولُ الإمام أحمدَ؛ حيث يقولُ معلِّقًا على أحاديث الصفات: «نؤمِنُ بها ونصدِّقُ بها ولا نَرُدُّ شيئًا منها؛ إذا كانت أسانيدُها صحاحًا»(١)، فلم يشترِطْ إلا الصحةَ، ولم يذكر التواترَ.

٢ ـ وقولُ ابن خُزَيْمةَ: «لا نَصِفُ معبودَنا إلا بما وصف به نفسَه؛ إما في كتاب الله، أو على لسان نبيِّه ﷺ؛ بنقل العدل عن العدل موصولًا إليه، لا نحتجُّ بالمراسيل، ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتجُّ أيضًا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس»(٢). والمراسيلُ عند ابن خُزَيْمةَ مُجْمَلُ المقطوعات.

وكِلَا القولين يدلَّان على أن المعتبَرَ عند الأئمة صحَّةُ السَّنَدِ.

وخالَف في هذا الأصل جمهورُ المتكلمين؛ فقالوا: لا يُستدَلُّ بالآحاد على مسائل الاعتقاد، ومنها الأسماءُ والصفاتُ.

المقتضى الرابعُ: أنه يجِبُ على المسلم التسليمُ بكل ما جاء في النصوص الشرعية فيما يتعلق بباب الأسماء والصفات؛ لأنه بابٌ توقيفيٌّ، فكما أنه يجبُ عليه التسليمُ في مُجمَلِ الأبواب التوقيفية من صلاةٍ وزكاةٍ وحَجٍّ؛ وجب عليه التسليمُ في هذا الباب.

وفي بيان هذا المقتضى يقولُ الإمام الشافعيُّ: «لله تعالى أسماءٌ وصفاتٌ جاء بها كتابُه، وأخبر بها نبيُّه أمَّتَه، لا يَسَعُ أحدًا من خلق الله قامتْ عليه الحُجَّةُ ردُّها؛ لأن القرآنَ

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي (٣/ ٤٥٣).

(٢) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ١٣٧).

نزل بها، وصحَّ عن رسول الله القولُ بها فيما روى عنه العدولُ، فإنْ خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافرٌ»(١).

ونصُّ الإمام الشافعي هذا يدلُّ على أمرين؛ وجوبِ التسليم، وعدمِ اشتراط التواتر، وإنما يكفي شرطُ الصحة.

ومعنى هذا المقتضى: أنه لا يَصِحُّ أن نحاكِمَ نصوصَ الكتاب والسُّنَّة في باب الأسماء والصفات إلى المعاني العقلية التي نَبْنيها نحن من تِلْقاء أنفسنا؛ لأن ذلك ينافي كمالَ التسليم، فكمالُ التسليم يقتضي ألا يعلَّقَ قَبولُ ما جاء في الكتاب والسُّنَّة على شيء خارجٍ عنهما.

ومن هنا تظهرُ بعضُ معالم الأخطاء المنهجية التي وقع فيها علماءُ الكلام؛ فقد أسَّسوا أصولًا عقليةً مستقلةً عن نصوص الكتاب والسُّنَّة زعموا أنها قَطْعيةٌ، ثم علَّقوا قَبولَ كثيرٍ مما جاء في نصوص الوحي عليها؛ كما سيأتي معنا في عدد من الأدلة العقلية التي انطلقوا منها.

المقتضى الخامسُ: أن نستغنيَ بما جاء في الكتاب والسُّنَّة.

فهذا المعنى يقتضي أنَّا لسنا بحاجة إلى شيءٍ غيرِ نصوص الكتاب والسُّنَّة، فكمالُ بيان النبي عليه الصلاة والسلام لهذا الباب تامٌّ يُغْنينا عن القوانين اليونانية أو غيرها في فَهْم باب الأسماء والصفات، ومقتضى التسليم أن نستغنيَ بنصوص الكتاب والسُّنَّة عن كلِّ ما هو خارجٌ عنهما.

ولكن الاستغناءَ بالكتاب والسُّنَّة لا يعني الانقطاعَ عن المصادر الأخرى، وإنما يعني: أن يكونَ الكتابُ والسُّنَّةُ أصلَ انطلاقنا، ثم يمكنَ أن نستفيدَ من الآخرين بناءً على ما لدينا.

قضيةُ الإخبار عن الله:

الأصلُ الذي سبق تقريره متعلِّقٌ بقضية التسمية والوصفية، ولا يتعلَّقُ بباب الإخبار عن الله؛ فبابُ الإخبار عن الشيء يختلف عن باب التسمية له، أو وصْفِه بوصف ما، فقولُنا عن الشيء: إنه موجودٌ، لا يُفهَمُ منه أننا نسمِّيه بالموجود، وغايةُ ما يُفهَمُ أننا نُخْبر عنه بأنه موجود، وبهذا يتضح اختلافُ باب الإخبار عن باب التسمية والوصف.

ولأجل هذا نصَّ عددٌ من العلماء على أن بابَ الإخبار عن الله أوسعُ من باب الأسماء والصفات، كما نصُّوا أيضًا على أن بابَ الإخبار عن الله لا يُشْترَطُ فيه التوقيفُ؛ وذلك مبنيٌّ على أن الإخبارَ عن الشيء يختلف عن تسميته؛ فالإخبارُ بكون الشيءِ قويًّا أو ضعيفًا، ثابتًا أو متحركًا، صحيحًا أو مريضًا، يُفْهَمُ أنه من جُمْلة الأخبار لا من الأسماء.

---

(١) ذم التأويل، لابن قدامة (٢٣).

وما ذكره العلماءُ في هذه القاعدة يدلُّ على أنها ليست خاصةً بالأسماء والصفات الإلٰهية، وإنما هي قاعدةٌ عامة تشملُ هذا البابَ وغيرَه.

فبابُ الإخبار لا يُشترَطُ فيه التوقيفُ، وإنما يُشترَطُ فيه صحةُ المعنى ووضوحُه وسلامتُه، ووجودُ الحاجة والمنفعة فيه.

وقد أشار إلى قضية التفريق بين باب الأسماء والإخبار عددٌ من العلماء قبلَ ابن تيميَّةَ وابن القيِّم، ومن أقدمِ مَن أشار إلى ذلك ابنُ الصلاح في كتابه «صيانة مسلم»، حيث يقول: «إن الأمرَ في إضافة الأفعال إليه سبحانه واسعٌ حتى لا يُتوقَّفَ فيها على التوقيف كما يُتوقَّفُ عليه في أسمائه وصفاته؛ ولذلك توسَّع الناسُ قديمًا وحديثًا في ذلك في خُطَبِهم وغيرها»[(١)].

وذكر ابنُ حزم أن الإخبارَ عن الله جائزٌ بالإجماع؛ حيث يقول بعد أن ذكر جملةً من الأخبار عن الله تعالى: «لأن كلَّ هذا إخبارٌ عن فِعْله تعالى، وهذا مباحٌ لنا بالإجماع؛ وهو من تعظيمه تعالى ومن دعائه عَجَّلَ»[(٢)].

ويتضِحُ من النص أن بابَ الإخبار عن الله عَجَّلَ وعن أفعاله أوسعُ من باب الأسماء والصفات؛ كما يدلُّ على خطأِ من يقول: إن ابنَ تيميَّةَ ابتدع قاعدةَ التفريق بين الإخبار والتسمية، فهي قضيةٌ طبيعيةٌ يستعملها الناسُ في حياتهم، وبعضُ الأئمة ممن كان قبلَ ابن تيميَّةَ قد أشار إليها.

ودليلُ هذه القضية قائمٌ على الإجماع العمَلي؛ فإن أئمةَ السلف تواردوا على استعمال أخبار كثيرةٍ عن الله تعالى لم تَرِدْ في الكتاب والسُّنَّة، فتواردُهم هذا يدلُّ على إباحة الإخبار عنه سبحانه بما صحَّ من المعاني والألفاظ.

تنبيهٌ:

ومع ظهور الإجماع العمَلي في الإخبار عن الله تعالى، فإن بعضَ أئمة السلف تشدَّدَ في التوسع فيه، ولهذا منع بعضهم من استعمال عبارة: «بائنٌ مِن خلقه»؛ لكونِها لم تَرِدْ في الكتاب والسُّنَّة، ومعنى منعِه أنه لا يجوز الإخبارُ عن الله بهذا اللفظ، وكذلك توقَّف بعضُهم عن عبارة: «بذاته»؛ كقول: «إنه سبحانه مستوٍ على العرش بذاته» بما سبق من حُجَّةِ أنها لم تَرِدْ، وتوقَّف بعضُهم عن كلمة: «حقيقة»؛ كالقول: «بأن نصوصَ الأسماء والصفات تُحْمَلُ على الحقيقة»، ووقوفُه للحجة السابقة نفسِها، وبعضُ علماء السُّنَّة استعمل كلَّ تلك التراكيب في التعبير عن الصفات الإلٰهية.

---

(١) صيانة صحيح مسلم، لابن الصلاح (١١٩).

(٢) الفصل، في الأهواء والملل والنحل، لابن حزم (٢/ ١٢٧).

ضابطُ التفريق بين الأخبار والأسماء والصفات:

تحريرُ الفرق بين الأخبار والأسماء والصفات من أهم المباحث العَقدية؛ وذلك لأن ذلك التحريرَ تترتَّبُ عليه آثارٌ مختلفة في قاعدة التوقيف في الأسماء والصفات.

وقد ذكر بعضُ العلماء عددًا من الضوابط:

منها: أن الأسماءَ كلُّ ما ورد في الكتاب والسُّنَّة، والأخبارَ هي كلُّ ما لم يَرِدْ فيهما؛ فالإخبارُ عن الله ﷻ بأنه قديمٌ أو واجبٌ في سياق هو مقبولٌ؛ لأن بابَ الأخبار لا يُشترَطُ فيه التوقيفُ، ولكن إن سيق على أنه اسمٌ لله تعالى فإنه غيرُ صحيح؛ لأنه لم يَرِدْ لا في الكتاب ولا في السُّنَّة.

وهذا الضابطُ ليس مانعًا؛ فإن بعضَ الأخبار وردت في نصوص الوحي، ومنها الإخبارُ عن الله بأنه شيءٌ؛ فالصحيحُ أن الشيءَ ليس اسمًا من أسماء الله، ومع ذلك فقد ورد الإخبارُ به؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].

فهو إذن ضابطٌ من الضوابط، ولا يَصِحُّ أن يكون ضابطًا منفردًا، ومعنى هذا أن الاسمَ لا يكون إلا واردًا في الكتاب والسُّنَّة، ولكن لا يلزمُ أن يكونَ الخبرُ كذلك.

ومنها: أن الأسماءَ الحسنى ما يُدْعى اللهُ بها، والأخبارُ لا يُدْعى اللهُ بها[١].

وهذا الضابطُ ليس دقيقًا؛ لأنه يجوز أن يُدْعى اللهُ ببعض الأخبار، فيقال: اللَّهُمَّ يا موفِّقَ المجتهدين وَفِّقْنا، ويا مُشَرِّعَ الشرائع الحكيمةِ يَسِّرْ لنا فِعْلَها، وهكذا.

والأقربُ أن التفريقَ بين الاسم والخبر إنما يكون بضوابطَ مركَّبةٍ وليس بضابط واحد، **ومنها:** أن يكونَ السياقُ دالًّا على التسمية وليس على مجرد الخبر، وأن يكون الاسمُ دالًّا على كمال الحُسْن وليس الحُسْنِ فقط أو عدمِ تضمُّن النقص، فاسمُ الشيء أو الموجود أو الذاتِ ليس دالًّا على كمال الحُسْن، فلا يَصِحُّ أن تكونَ أسماءً حتى إذا وردت في النصوص الشرعية أو في كلام الصحابة.

الأصلُ الثاني: أن القولَ في الصفات كالقول في الذات:

ومعنى هذا الأصل: أنه إذا كان لله ﷻ ذاتٌ حقيقيةٌ ثابتةٌ مستوجِبةٌ للكمال لا يُماثِلُها شيءٌ، فكذلك ما يقوم بذات الله من الصفات، فهي صفاتٌ حقيقةٌ لا يُماثِلُها شيءٌ من الصفات، وحُكْمُها حُكمُ الذات الإلٰهية.

وهذا الأصلُ أصلٌ عقليٌّ، ليس خاصًّا بالذات الإلٰهية؛ بل هو متعلِّقٌ بالقضايا الوجودية، فكلُّ القضايا الوجودية أحكامُ صفاتِها أحكامُ ذواتها، فكلُّ ذاتٍ يَتْبَعُها في

(١) انظر: درء التعارض بين العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٢٩٧)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ١٤٢).

الحكم ما يقوم بها من الصفات، فلما كانت ذاتُ الله ﷻ مختلفةً عن ذوات المخلوقات؛ كانت الصفاتُ التي تقوم بذاته سبحانه مختلفةً عن صفات المخلوقات.

ويمكن أن نُعَبِّرَ عن هذا الأصل بالقول: الصفاتُ تابعةٌ للذات في حقيقة القيام وفي مقتضيات القيام.

وقد أشار عددٌ كبيرٌ من أئمة السلف إلى معنى هذا الأصل، وإن لم يُعَبِّروا بالتعبير الذي استعملناه هنا، ومن أقْدَمِ مَن ذكر هذا الأصلَ عبدُ العزيز الكِنانيُّ في حواره مع بِشْر الْمَريسيّ، فذكر في سياق الحِجاج والجَدل: أن اللهَ يمكنُ أن يموتَ، فاستعظم المأمونُ هذا القولَ، فقال الكناني: «إذا كانت ذاتُ الله ﷻ لا يمكن أن تموتَ، فكذلك صفاتُه لا يمكِنُ أن تُشابِهَ صفاتِ المخلوقين»[(١)]، ثم دخل في الحوار من هذا المنفَذِ.

ويُعَدُّ أبو سليمان الخطَّابيُّ مِن أقدم مَن ركَّب هذا الأصلَ في صياغةٍ واضحة صريحة، حيث يقول: «والأصلُ في هذا الباب ـ الأسماءِ والصفات ـ: أن الكلامَ في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات، يُحْتذى في ذلك حَذْوُه وأمثالِه، فإذا كان معلومًا أن إثباتَ الباري سبحانه إنما هو إثباتُ وجودٍ لا إثباتُ كيفية، فكذلك إثباتُ صفاته إنما هو إثباتُ وجود لا إثباتُ تحديدٍ وتكييف»[(٢)].

ويقولُ أبو نصْرٍ السِّجْزيُّ: «إن الذي يزعُمون بشاعتَه من قولنا في الصفات ليس على ما زعموه، ومع ذلك فلازمٌ لهم في إثبات الذات مثلَ ما يُلْزِمون أصحابَنا من الصفات»[(٣)]، فمن الواضح أنه ربطَ بين حكم الذات وحكم الصفات.

ويقول أبو عثمان الصابونيُّ: «لأنه ﷻ مُنَزَّهٌ أن تكون صفاتُه مثلَ صفات الخلق، كما كان مُنَزَّهًا أن تكون ذاتُه مثلَ ذوات الخلق»[(٤)].

فصفاتُ الله ﷻ لا يمكن أن تكون مثلَ صفات الخلق؛ لأن ذاتَه لا يمكن أن تكون مثلَ ذواتهم.

وقد أشار إلى هذا الأصل قِوامُ السُّنَّة الأصفهانيُّ، والخطيب البغداديُّ، والذهبيُّ، وقد استنتجه مِن كلام الإمام نُعَيْم بن حماد، وابن الزاغونيِّ، والبَغويِّ، وغيرهم، وكلُّ هؤلاء قبلَ ابن تيميَّةَ وابن القيم، إلَا الذهبيَّ، وهذا يدلُّ على أن ما قرَّره ابنُ تيميَّةَ لم يتفرَّدْ به، وإنما قد سُبِقَ إليه.

---

(١) انظر: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، للكناني (٥٧).

(٢) الفتوى الحموية الكبرى، لابن تيمية (٣٦٣).

(٣) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، في الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٢٧).

(٤) عقيدة السلف أصحاب الحديث، للصابوني (١٦).

وتقريرُ هذا الأصل موجودٌ عند عدد من أتباع المذهب الأشعري، فقد أشار إلى معناه الأشعريُّ؛ حيث يقول في رسالته إلى أهل الثَّغْر بعد أن ساق عددًا من الإجماعات التي أجمع عليها المثبِتون: «الإجماعُ الخامسُ: وأجمعوا على أن صفتَه ﷻ لا تُشْبِهُ صفاتِ الْمُحْدَثِينَ، كما أن نفسَه لا تُشْبِهُ أنفُسَ المخلوقين»[١].

وأشار إليه الباقِلَّانِّي وهو من متقدِّمي أئمة المذهب الأشعريِّ؛ حيث يقولُ: «فكما أن ذاتَه لا تُشبِهُ ذواتَ الخلق، فكذلك عِلْمُه لا يُشْبِهُ علمَ الخَلْق»[٢]. فربَط بين صفة العلم وبين الذات.

فهذا الأصلُ واسعُ الحضور عند المتقدمين من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة، وكذلك المتقدمون من أئمة المذهب الأشعريِّ.

فإن قيل: يُشْكِلُ على هذا الأصل: أن الذاتَ قائمةٌ بنفسها، فإذا أخذنا بعموم ذلك الأصل فإنه يلزَمُ أن تكون الصفةُ قائمةً بنفسها.

قيل: هذا ليس مُشْكِلًا؛ لأن ذلك الأصلَ لا يُقَرِّرُ بأن الصفاتِ مساويةٌ للذات في كل شيء، وإنما هي متعلِّقةٌ بأن الصفاتِ تتصِفُ بالخصائص اللائقة بالذات التي قامت بها، فهي لا تقرِّرُ المساواةَ التامَّةَ بين الذات والصفات، وإنما تقرِّرُ تَبعيَّةَ الصفات للذات في الخصائص كما هو موضحٌ في شرحها.

أهميةُ هذا الأصل:

تظهرُ أهميةُ هذا الأصل **من جهتين:**

الجهةُ الأولى: الكشفُ على المستندات التي تقوم عليها تقريراتُ أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات.

فهذا الأصلُ كما سبق أصلٌ متعلِّقٌ بطبيعة الوجود، فأهلُ السُّنَّة والجماعة يَبْنون أقوالَهم على أصول وجوديةٍ عقلية، وهذا الكشفُ مما يَزيد اليقينَ والقناعةَ بمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ويكشِفُ عن طبيعته، فهو ليس مجردَ قولٍ اختاره عددٌ من العلماء، وإنما هو حقيقةٌ وجوديةٌ، وقولٌ يتوافق مع الحقائق الوجودية؛ فالمخالفُ له ليس مخالِفًا لاختيارٍ بشري؛ بل هو مخالِفٌ لمقتضيات الحقائق الوجودية، وهذا المعنى من أهم المعاني التي يظهرها هذا الأصلُ.

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، لأبي الحسن الأشعري (١٢٢)، ولا بد من التنبيه على أن كتاب: رسالة إلى أهل الثغر، فيه خلاف في تحقيق نسبته، فمن الدارسين من ينسبه إلى الأشعري، ومنهم من ينسبه إلى تلميذه ابن مجاهد البصري، والأقرب أنه لابن مجاهد.

(٢) الإنصاف، للباقلاني (١٠).

الجهةُ الثانية: الكشفُ عن مواطِن الخَلل والخطأ في المذاهب المخالِفة لأهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات.

فكما أنه يكشفُ عن عُمْق مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فهو يكشفُ في مقابل ذلك عن الأخطاء الموجودة عند المخالفين، فيكشف الخطأ في مذهب المشبِّهة؛ لأنهم إن كانوا يُقِرُّون أن ذاتَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليست كذوات الخلق، لَزِمهم ضرورةً الإقرارُ بأن صفاتِه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليست كصفات الخلق؛ وذلك لأن الصفاتِ تابعةٌ للذات، ولأن القولَ في الصفات كالقول في الذات، فيَرُدُّ بهذا الأصل على المشبِّهة.

كما يَرُدُّ به على الْمُعَطِّلة؛ لأن الْمُعَطِّلَةَ انطلقوا من أن إثباتَ الصفات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يقتضي التشبيهَ، فيَرُدُّ عليهم بأن الأمرَ ليس كذلك؛ لأننا إن كنا نُقِرُّ بأن ذاتَ الله ليست كذوات الخلق؛ لَزِم من ذلك الإقرارُ ضرورةً بأن ما يقوم به من الصفات ليست كصفات الخلق، فلا تلازُمَ بين إثبات الصفات وبين صفات التشبيه؛ لأنه لا تلازُمَ بين إثبات الذات لله وإثبات الذوات للخلق.

تنبيهٌ:

ذكر بعضُ المعاصرين أن هذا الأصلَ من الأصول التي يُرَدُّ بها على المخالفين، والحقيقةُ أن هذا الأصلَ ليس من قواعد الحِجاج والرد فقط، وإنما هو مع ذلك من قواعد البناء والتأصيل؛ فالتنبيهُ على ذلك من مَكامِن القوة في مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

المقتضياتُ المنهجيةُ لهذا الأصل:

ومعنى المقتضيات: الأمورُ التي تترتَّبُ ضرورةً عن الأخذ بهذا الأصل، ومع أن هذه المقتضياتِ يمكن أن تُعَدَّ قاعدةً فإنها لا تُعَدُّ قاعدةً مستقلةً، وإنما هي قاعدةٌ مرتبِطةٌ مع قاعدة أخرى أوسعَ منها في الدلالة؛ فالربطُ بينها وبين ما هو أعلى منها من القواعد أكثرُ نفعًا في التأصيل العِلْمي.

المقتضى الأولُ: أن جنسَ أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ وصفاته قديمةٌ غيرُ مخلوقة:

وذلك أنه إذا كانت الصفاتُ تابعةً للذات وتأخُذُ حكمَها، وذاتُ الله عَزَّ وَجَلَّ لا أوَّلَ لها؛ يلزم ضرورةً أن يكون جنسُ أسماء الله وصفاته لا أوَّلَ لها.

وهناك تعبيرٌ آخرُ عن هذا المقتضى؛ وهو أن يُقالَ: إن اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يَزَلْ بأسمائه وصفاته، ولا يزالُ كذلك. وهذا التعبيرُ استعمله عددٌ من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة.

وقد ربط عددٌ من العلماء بين هذا المقتضى وبين أصل: أن القولَ في الصفات كالقول في الذات، بعباراتٍ متعددة؛ ومن ذلك قولُ ابن بَطَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث يقول: «اللهُ تعالى لم يزَلْ بقوله وعِلْمه وقدرته وسلطانه وجميع صفاته إلٰهًا واحدًا، وهذه صفاتُه قديمةٌ بقِدَمه،

أَزَلِيَّةٌ بأزليَّته، دائمةٌ بدوامه، باقيةٌ ببقائه، لم يَخْلُ ربُّنا من هذه الصفات طَرْفَةَ عينٍ»[(١)].

تنبيهٌ:

الحديثُ في هذا المقتضى عن الأسماء والصفات باعتبار أجناسها لا باعتبار أفرادها، فبعضُ أفراد الصفات الاختيارية ليس قديمًا، وكذلك لا دليلَ على أن كلَّ أسماء الله تعالى قديمةٌ، وكلُّ ما ورد في كلام أئمة السلف من الإشارة إلى قِدَم الأسماء، فليس فيه دليلٌ على أن كلَّ اسم من أسمائه قديمٌ؛ لأنهم يُطْلِقون ذلك الحكمَ مصحوبًا بذكر قِدَم الصفات، ومن المعلوم أن أئمةَ السلف لا يقولون بقِدَم أفراد كلِّ الصفات.

المقتضى الثاني: أن صفاتِ الله تعالى لا يُمْكِنُ أن نُحيطَ علمًا بكيفيَّتها:

وذلك أنه إذا كانت ذاتُ الله ﷻ لا يمكن العلمُ بكيفيتها، فكذلك ما قام بها من المعاني لا يمكنُنا أن نُحيطَ علمًا بكيفيتها؛ لأن الصفاتِ تابعةٌ للذات.

وهذا المعنى جاء صريحًا في كلام أبي سليمان الخطَّابي؛ حيث يقول: «والأصلُ في هذا: أن الكلامَ في الصفات فرعٌ عن الكلام عن الذات، يُحتذى في ذلك حَذْوُه وأمثالُه، فإن كان معلومًا أن إثباتَ الباري ﷻ إنما هو إثباتُ وجودٍ لا إثباتُ كيفيةٍ، فكذلك إثباتُ صفاته إنما هو إثباتُ وجود لا إثباتُ تحديدٍ ولا تكييف، فإذا قلنا: يدٌ، وسمعٌ، وبصرٌ، وما أشبهها؛ فإنما هي صفاتٌ أثبتها اللهُ لنفسه.

ولسْنا نقولُ: إن معنى اليد القوةُ أو النعمةُ، ولا معنى السمعِ والبصرِ العلمُ، ولا نقول: إنها جوارحُ، ولا نشبِّهُها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارحُ وأدواتٌ للفعل، ونقول: إنما وجب إثباتُ الصفات؛ لأن التوقيفَ ـ يعني: النصَّ ـ ورَدَ بها، ووجب نفيُ التشبيه عنه؛ لأن اللهَ ليس كمثله شيءٌ، وعلى هذا جرى قولُ السلف في أحاديث الصفات»[(٢)].

وهو ما يدلُّ عليه كلامُ الأئمة الذي نقلناه؛ كلامُ أبي نصرٍ، والصابونيِّ وغيرهم.

ويمكن أن يُعَبَّرَ عن هذا المقتضى بتعبيرٍ آخرَ فيقالَ: صفاتُ الله معلومةٌ لنا من جهة، ومجهولةٌ لنا من جهة؛ أي: إنها معلومةٌ لنا من جهة المعنى، ومجهولةٌ لنا من جهة الكيْفية؛ لأن ذاتَ الله ﷻ معلومةٌ لنا من جهة المعنى، ومجهولةٌ لنا من جهة الكيفية.

وقد عبَّر بعضُ المعاصرين عن هذا المعنى بقوله: نصوص الصفات معلومة لنا من جهة ومجهولة لنا من جهة، وهذا التعبير غير دقيق؛ لأن هذا الأصلَ لا يتعلَّقُ بنصوص الصفات، وإنما يتعلَّقُ بالصفات ذاتها، فنصوصُ الصفات في الحقيقة معلومةٌ لنا من كل

---

(١) الإبانة الكبرى، لابن بطة (٦/ ١٧٢).

(٢) الحجة في بيان المحجة، للخطيب (١/ ٣١٣).

الجهات؛ لأن تعامُلَنا مع النصوص من جهة المعنى لا من جهة الكيفية؛ فالكيفيةُ متعلِّقةٌ بالصفات وليس بالنصوص.

وقد جعل بعضُ المعاصرين هذا المقتضى أصلًا مستقلًّا؛ وهو ليس كذلك، وإنما هو فرعٌ عن ذلك الأصل.

وقد استدلَّ أئمةُ السلف على هذا المقتضى ـ أعني: أن صفاتِ الله لا يُمْكِنُ إدراكُها ـ بدليلين:

الأولُ: أن ذاتَ الله لا نعرف كيفيَّتَها فكذلك ما قام بها من الصفات، كما سبق نقلُه من كلام الخطابي؛ وهو دليلٌ ظاهرٌ بَيِّنٌ.

الثاني: أنَّا لا نعلُم كيفية صفات كثيرٍ من خلقه مما هو أعظمُ منَّا خِلْقةً، فإذا جاز ذلك في الخَلْق ففي الخالق من بابِ أولى، وقد أشار إلى هذا الدليل عبدُ الرحمٰن بنُ مَهْديٍّ، فإنه بلغه عن رجلٍ أنه يتحدث في كيفية صفات الله فدعاه وقال له: «بلغني أنك تتكلَّمُ في الربِّ تبارك وتعالى وتَصِفُه وتُشَبِّهُه، فقال الغلامُ: نعم، فأخذ يتكلم في الصفة، فقال: رويدَكَ يا بنيَّ حتى نتكلَّمَ أولَ شيء في المخلوق، فإذا عجَزْنا عن المخلوقات، فنحن عن الخالق أعْجَزُ وأعْجَزُ. أخبرني عن حديثٍ حدَّثَنيه شعبةُ عن الشَّيْباني قال: سمعت زِرًّا قال: قال عبدُ الله في «قوله: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾ [النجم: ١٨]؛ قال: رأى جِبْريلَ له ستُّمائة جَناحٍ». قال: نعم، فعرَف الحديثَ، فقال عبدُ الرحمٰن: صفْ لي خلقًا من خلق الله له ستُّمائة جَناحٍ، فبقي الغلامُ ينظر إليه، فقال عبدُ الرحمٰن: يا بُنَيَّ، فإني أُهَوِّنُ عليك المسألةَ، وأضَعُ عنك خمسمائة وسبعة وتسعين، صفْ لي خلقًا بثلاثة أجنحةٍ رَكَّب الجناحَ الثالثَ منه موضعًا غيرَ الموضعين اللَّذَين رَكَّبَهما اللهُ، حتى أعلمَ. فقال: يا أبا سعيدٍ، نحن قد عجَزْنا عن صفة المخلوق ونحن عن صفة الخالق أعْجَزُ وأعْجَزُ، فأُشْهِدُك أني قد رجَعتُ عن ذلك، وأستغفر الله»[١].

المقتضى الثالثُ: استحالةُ التماثُلِ بين صفات الله وصفات الخلق:

وذلك أنه إذا كانت ذاتُ الله ﷻ لا يمكِنُ أن تتماثَلَ أو تتشابَهَ مع صفات المخلوقين، فكذلك ما قام بها من الصفات لا يمكِنُ أن يتماثَلَ مع صفات المخلوقين؛ لأن الصفاتِ تابعةٌ للذات، وهنا يتضح علاقةُ هذا المقتضى بالأصل الكليِّ الذي قَرَّرْنا.

واستحالةُ التماثُلِ بين صفات الله ﷻ وبين صفات المخلوقين يُقِيمُه أهلُ السُّنَّة والجماعة على أصلين كليَّيْن:

الأولُ: القولُ في الصفات كالقول في الذات.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي (٣/ ٥٨٥).

الثاني: أن المتماثلين يجوزُ ويجبُ على أحدهما ما يكون للآخر.

فإذا كان اللهُ ﷻ والمخلوقاتُ بينهما تماثلٌ وتشابُهٌ، جاز للمخلوق أن يكون قديمًا، وجاز على الله أن يكون مُحْدَثًا؛ فيجتمع النقيضان، وهذا يدلُّ على استحالة التماثُلِ والتشابه بين الله تعالى وبين خلقه، وسيأتي مزيدُ تفصيل عن هذا عند الحديث عن طائفة الـمُشَبِّهة.

الأصلُ الثالثُ: أن بابَ الصفات مُتَّحِدٌ في طبيعته ومقتضياته:

ومعنى هذا الأصل: أن الصفاتِ من جهة طبيعتها وتبعيَّتها للموصوف متحدةٌ لا تختلف، فكلُّ جنس الصفات لا يمكن أن يقومَ بنفسه، وإنما لا بُدَّ له من محلٍّ يقوم به، وكلُّ صفة تقوم بموصوف فإنها تتَّصِفُ بخصائصه.

فكلُّ شيء ثبت كونُه صفةً فإنه لا يمكن أن يقومَ بذاته، وإنما لا بُدَّ له من محَلٍّ يقوم به، فإذا كانت الرحمةُ صفةً استحال أن تقوم بنفسها؛ بحيث نراها في الوجود أو نحوَ ذلك، وإنما وجودُها دائمًا في كل أحواله يكونُ بقيامها في محلٍّ.

وكلُّ معنًى ثبت كونُه صفةً لشيء، فإنه لا بُدَّ أن يكون قائمًا بذلك الشيء، ولا يمكنُ أن يقومَ بنفسه، فكما أن صفةَ الحياة والعلم والكلام لا تقوم إلا بذات تتعلَّق بها، ولا يمكن أن تقومَ بنفسها، فكذلك الحالُ في كل الصفات؛ كصفة الرحمة، والغضب، والمحبَّة، والصفاتِ الذاتية؛ كاليد، والوجه، والقَدَم، وغيرها.

وكلُّ شيء ثبت كونُه صفةً لشيء فإنه يتَّصِفُ بالخصائص اللائقة بالموصوف والمناسِبة له، فكما أن صفةَ العلمِ القائمةَ بالمخلوق تتصِفُ بالخصائص اللائقة بالمخلوق والمناسِبة له، فكذلك صفةُ العلمِ القائمةُ بالخالق تتصِفُ بالخصائص المناسِبة اللائقة بالخالق والمناسِبة له.

وهذا المعنى مشهورٌ عند أئمة السلف، وإن لم يُعَبِّروا بهذا التعبير؛ فإنَّا إذا تأمَّلْنا كلامَ أئمة السلف وتقريراتهم نجِدُهم لا يُفَرِّقون بين جنس الصفات، ويجعلون كلَّ الصفات في حكمٍ واحدٍ: الصفاتِ الذاتيةِ، والفِعْليةِ، والاختيارية، وغيرِها.

ومن ذلك قولُ الإمام الشافعي في سياق ذِكْره لاعتقاده في باب الأسماء والصفات: «ونحوُ ذلك ـ أي: من الصفات ـ إخبارُ الله سبحانه إيَّانا أنه سميعٌ بصيرٌ، وأن له يدَينِ بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن له يمينًا بقوله: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٦٧]، وأن له وجهًا بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٧]، وأن له قَدَمًا بقول النبيِّ ﷺ: «**حتى يضعَ الربُّ فيها قدمَه**»؛ يعني: جهنمَ.

وأنه يضحَكُ من عبده المؤمن بقول النبيِّ ﷺ للذي قُتِل في سبيل الله: «**إنه لَقِيَ اللهَ وهو يضحَكُ إليه**»، وأنه يَهْبِطُ كلَّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا بخبر رسول الله ﷺ بذلك، وأنه ليس بأعورَ؛ بقول النبيِّ ﷺ إذ ذُكِرَ الدجَّالُ فقال: «**إنه أعورُ، وإن ربَّكم ليس بأعورَ**»، وأن المؤمنين يَرَوْن ربَّهم يومَ القيامة بأبصارهم كما يَرَوْن القمرَ ليلةَ البدر، وأن له إصبَعًا؛ بقول النبي ﷺ: «**ما من قلبٍ إلا وهو بين إصبَعين من أصـابع الرحمٰن** ﷻ»، فإن هذه المعانيَ التي وصف اللهُ بها نفسَه، ووصَفه بها رسولُه ﷺ مما لا يُدْرَكُ حقيقتُه بالفكر والرؤية»[١].

وتقريرُ الإمام الشافعيِّ هذا مهِمٌّ من جهات متعددة، **منها**: أنه ذكر أنواعًا من الصفات؛ ذكر السمعَ، والبصرَ، واليدين، واليمينَ، والوجهَ، والقَدَمَ، والضَّحِكَ، والنزولَ، والإصبَعَ، وهذه الصفاتُ مختلفةٌ في جنسها؛ فبعضُها صفاتٌ ذاتيةٌ، وبعضُها صفاتٌ اختياريةٌ، ومع ذلك حكَم الإمامُ الشافعيُّ عليها بحكم واحد.

ومنها: أنه أطْلق على الصفات الذاتية: اليدين والوجه والقدمَ اسمَ الصفات، وتعامَلَ معها على أنها من جنس الصفات، وهذا فيه ردٌّ على من أنكر أن تكون هذه الأمورُ من الصفات، ويُسَمِّيها أجزاءً وأبعاضًا.

وقد فعَل ابنُ الماجِشونِ مثلَ صنيع الشافعي؛ فإنه حين ذكر مذهبَ أئمة السلف في الصفات جمَع بين صفة السمع والبصر والعين واليد والضحك، وجعل بابَها واحدًا، وأطْلَق عليها اسمَ الصفة[٢].

ومما يدلُّ على ذلك قولُ الإمام أحمدَ؛ حيث يقول في حكايته لـمَشاهد المناظرة في فتنة خلق القرآن: «قال لهم ـ يعني: المعتصمَ ـ كلِّموه، فقال لي عبدُ الرحمٰن: ما تقول في القرآن؟ فقلت: ما تقولُ في عِلْم الله؟ فسكَتَ»[٣]

وهنا يتضِحُ أن الإمامَ أحمدَ ينطلِقُ من الأصل الكليِّ؛ أن بابَ الصفات واحدٌ في طبيعته؛ فما يُقالُ في علم الله يقالُ في كلام الله ﷻ.

ومن المعلوم أنه ليس شرطًا أن ينُصَّ الأئمةُ على صياغة الأصل أو القاعدة، وإنما يكفي أن يُطَبِّقوها وإن لم ينُصُّوا على التركيب واللفظ.

وهذا يساعدنا كثيرًا فيما إذا أردْنا أن نُحَلِّلَ كلامَ أئمة السلف، فليس من الصحيح أن نَحْمِلَ في عقولنا صياغاتٍ معينةً، ثم نبحثَ عنها في كلامهم، فإن لم نجِدْها في كلامهم حكَمْنا عليها بالبطلان.

---

(١) اعتقاد الإمام الشافعي، للهكاري؛ ضمن ثلاث رسائل في الاعتقاد (٢٠).

(٢) أثر ابن الماجشون مشهور جدًّا، رواه ابن بطة في الإبانة رقم (٥٩)، وغيره.

(٣) سيرة الإمام أحمد، لابنه صالح (٧٨)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي (١١/ ٢٤٣).

وممن أشار إلى هذا الأصل بعضُ أئمة الأشعرية المتقدمين، ومن أشهرهم الأشعريُّ نفسُه حيث يقول: «كلُّ مسألةٍ سألناهم فيها عن العلم، فهي داخلةٌ عليهم في القدرة، والحياة، والسمع، والبصر»(١). والمعنى: أن هذه الصفاتِ كلَّها ذاتُ طبيعة واحدة.

وكذلك أشار إليها الجُوَينيُّ في كتابه «الإرشاد».

وقد عبَّر ابُن تيميَّةَ عن هذا الأصل بصياغته المشهورة حيث يقول: «القولُ في بعض الصفات كالقول في البعض»(٢)، التعبيرُ عن هذا الأصل بهذه الصيغة لم يُعْرَفْ عن أحد قبل ابن تيميَّةَ، فهو الذي تفرَّدَ بهذه الصيغة الواضحة المباشرة، وإن كان معنى القاعدة حاضرًا بكثافة في كلام المتقدمين.

فإن قيل: هل يعني ذلك أن كلَّ الصفات يمكن أن تُثبَتَ بالعقل؛ لأن بعضَها يثبُتُ بالعقل، والقاعدةُ أن القولَ في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر؟

قيل: لا يمكن أن يقالَ بهذا القول؛ لأنَّا بيَّنَّا أن موضعَ المشابهة بين الصفات ليس في كل شيء، وإنما هو متعلِّقٌ بطبيعتها وباتِّصافها بالخصائص اللائقة بالموصوف، وما ذُكِر في هذا الإشكال متعلِّقٌ بطريقة إثبات الصفات، والقاعدةُ لا تشمل هذا المعنى.

أهميةُ هذا الأصل:

تظهرُ أهميةُ هذا الأصل من **جهتين**:

الأولى: من جهة تأسيس مذهب أهل السُّنَّة والجماعة وبنائه، فإنَّا إذا فَهِمْنا أن بابَ الصفات واحدٌ في طبيعته؛ سنُدْرِكُ أن كلَّ ما نُثْبِتُه وننسُبُه إلى الله ﷻ مُطَّرِدٌ ومتَّسِقٌ في حكم واحد من حيث أصلُ الاتصاف، ونُدْرِكُ بشكلٍ جليٍّ أنه لا فرقَ بين إثبات الصفات المعنوية؛ كالعلم والإرادة مثلًا، وبين الصفات الخَبَرية؛ كاليد والساق وغيرها؛ لأن كلَّ هذه الصفات متحِدةٌ في حُكْمها؛ وهو أنها لا تقومُ بنفسها؛ وإنما لا بُدَّ لها من محلٍّ تقوم به.

الثانية: من جهة نقْضِ المذاهب المنحرفة في باب الأسماء والصفات، فهذه القاعدةُ يمكن أن ننقُضَ بها كلَّ المذاهب التي خالفت مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة؛ سواءٌ كان مذهبَ الْمُعَطِّلة، أو مذهب الـمُلَفِّقة أو غيرِهم.

أ ـ فإن كان المخالفُ مِن غُلاة الْمُعَطِّلة ومِن نُفاة الأسماء والصفات؛ الذين يقولون: لا نَصِفُ اللهَ بأيِّ صفة، ولا نُسَمِّيه بأيِّ اسم؛ بحُجَّة أن ذلك يستلزم التشبيهَ، فإنه يقالُ له: وكذلك نَفْيُك لكلِّ الأسماء والصفات يستلزم تشبيهَ الله بالمعدومات أو بالـمُمْتَنِعات، فبابُ الصفات واحدٌ، فإذا كان إثباتُ جنس الصفات يقتضي التشبيهَ، فكذلك نَفْيُ جنس الصفات

(١) الإبانة، عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (١٥٧).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٧/٣).

يقتضي التشبيهَ، ولكن في هذه الحالة يكونُ تشبيهًا بالمعدومات لا تشبيهًا بالموجودات المخلوقة.

ب ـ وإن كان المخالفُ ممن ينكِرُ الصفاتِ ويُثْبِتُ الأسماءَ ـ وهم المعتزلةُ ـ قيل له: لا فرقَ بين ما أثبتَّه وبين ما نفَيْتَه؛ فإنا لا نَجِدُ في الشاهد ما هو مسمًّى باسمٍ إلا وهو جسمٌ، فإن كان نَفْيُك لِما نفيْتَه مِن الصفات لأنه لا يوجدُ في الشاهد موصوفٌ بصفة إلا وهو جسمٌ، فيلزمك أن تنفيَ الأسماءَ؛ لأنه لا يوجدُ شيءٌ يُسَمَّى باسمٍ في الشاهد إلا وهو جسمٌ؛ لأن بابَ الأسماء والصفات بابٌ واحدٌ في الإثبات والنفي.

إشكالٌ وجوابُه:

فإن قيل: قال القاضي عبد الجبار: «وقد بيَّنَّا مِن قبلُ قولَ من قال: إن إجراءَ الأسماء والصفات على القديم تعالى يوجبُ تشبيهَه بخلقه، ودلَّلْنا على أن التشبيهَ لا يقع بما هذه حالُه، وإنما يقعُ بالاشتراك في صفات النفس، وإنما يحصُل المشَبَّهُ مشبهًا به تعالى متى اعتقد فيه أنه بمنزلة الجوهر أو بعض الأعراض فيما يَرْجِعُ إلى ذواتهما»(١).

وهذا التقريرُ يدلُّ على أن المعتزلةَ لا يرون في إثبات الأسماء لله تعالى ولغيره من الخلق تشبيهًا؛ لأنها لا تقتضي الاشتراكَ في صفة النفس؛ التي هي الجوهرُ أو الأعراض الراجعة إلى الذات.

قيل: لا شكَّ أن المعتزلةَ لديهم مفهومٌ خاصٌّ لمعنى التشبيه، فلو سُلِّمَ لهم فلا يَصِحُّ أن تورَدَ عليهم قضيةُ الأسماء، ولكن المفهومَ الذي ذكره للتشبيه غيرُ صحيح، فإذا بطَل أصْلُهم، صحَّ أن تورَدَ عليهم قضيةُ الأسماء، فيقال: لا فرقَ بين ما أثبتموه من الأسماء وبين ما نفَيْتُموه من الصفات؛ لأنَّا لم نَجِدْ في الشاهد مسمًّى باسم إلا وهو جسمٌ.

فالإلزامُ الذي يوجَّهُ إلى المعتزلة في هذه القضية إلزامٌ مركَّبٌ وليس إلزامًا مباشرًا؛ أي: إنه لا يكون إلا بعد إبطال أصْلِهم في معنى التشبيه.

ج ـ وإن كان المخالفُ ممن يُثْبِتُ بعضَ الصفات وينكِرُ بعضَها ـ وهم الـمُلَفِّقةُ من الكُلَّابيَّة، والأشعريةِ، والماتُريديَّةِ ـ بحُجَّة أن ما أثبتوه لا يقتضي التشبيهَ ولا التجسيمَ، وأن ما نفَوْه يقتضي ذلك، قيل له: لا فرقَ بين ما أثبتَّه وبين ما نفَيْتَ من الصفات من جهة الطبيعة والمقتضى، فإنه إذا كان إثباتُ الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة ـ وهي الصفات السبعُ التي يُثْبِتونها ـ لا يقتضي التشبيهَ، فإن سائرَ الصفاتِ الأخرى؛ كصفة الرحمة والغضب والمحبة وغيرها لا تقتضي التشبيه، فلا فرقَ بين هذه وتلك من الصفات.

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار (٥/ ٢٧٩)، ومعنى صفات النفس عند المعتزلة: الصفات المقومة للشيء، التي لا يكون الشيء إلا بها، وهي أشبه بالصفات الذاتية عند المناطقة.

فإن قيل: ولكنَّ تلك الصفاتِ ـ الرحمةُ والغضبُ والمحبةُ وغيرها ـ لا تُعقَلُ إلا فيما هو جسمٌ.

قال المثبِتُ من أهل السُّنَّة: وكذلك ما أثبتَّه من الصفات لا يُعقَلُ إلا فيما هو جسمٌ، فإن جاز لك أن تثبِتَ بعضَ الصفات وتقولَ: إنها لا تقتضي التجسيمَ، فإنه يجوزُ لغيرك أن يُثْبِتَ الصفاتِ التي نَفَيْتَ ويقولَ: إنها لا تقتضي التجسيمَ كذلك.

وممن استعمل هذا المسلَكَ في الـمُحاجَجة ابنُ قُدامةَ المقْدِسيُّ في مجادلته للمعتزلة والأشاعرة، حيث يقول: «كذلك طائفةُ المتكلمين والمبتدعة تمسَّكوا بنفي التشبيه؛ توسُّلًا إلى عَيْبِ أهل الآثار وإبطال الأخبار، وإلا فمن أي وجه حصل التشبيهُ إن كان التشبيهُ حاصلًا من المشاركة في الأسماء والألفاظ؛ فقد شبَّهوا اللهَ تعالى؛ حيث أثبتوا له صفاتٍ من السمع، والبصر، والعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، مع المشاركة في ألفاظها، ولله تسعةٌ وتسعون اسمًا ليس فيها ما لا يُسَمَّى به غيرُه إلا اسمُ اللهِ تعالى والرحمٰنِ، وسائرُها يُسَمَّى بها غيرُه ﷻ؛ ولم يكن ذلك تشبيهًا ولا تجسيمًا»[1].

وقال في سياق نقْض قولِ مَن أثبت بعضَ الصفات ونفى بعضَها: «هذا باطلٌ بسائر صفات الله تعالى سلَّمْتمُوها من السمع والبصر والعلم والحياة، فإنها لا تكون في حقِّنا إلا من أدوات؛ فالسمعُ من انخراقٍ، والبصرُ مِن حَدَقةٍ، والعلمُ من قلبٍ، والحياةُ في جسم.

ثم جميعُ الصفات لا تكون إلا في جسم، فإن قلتم: إنها في حق الباري كذلك؛ فقد جسَّمْتُم وشَبَّهْتُم وكَفَرْتُم، وإن قلتُم: لا تفتقِرُ إلى ذلك، فلِمَ احتيج إليها ههنا؟!»[2].

ويُجَلِّي ابنُ تيميَّةَ صورةَ هذا الأصل بشكل واضح؛ حيث يقول: «فإنَّ من نفى شيئًا من الصفات لكَوْنِ إثباته تجسيمًا وتشبيهًا؛ يقولُ له الـمُثْبِتُ: قولي فيما أُثْبِتُهُ من الصفات والأسماء كقولك فيما أَثْبَتَّهُ من ذلك، فإن تنازعا في الصفات الخبرية أو العلوّ أو الرؤية أو نحو ذلك، وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيمَ والتشبيهَ؛ لأنه لا يُعقَلُ ما هو كذلك إلا الجسمُ. قال له الـمُثِبتُ: لا يُعقَلُ ما له حياةٌ وعِلمٌ وقدرةٌ وسمعٌ وبصرٌ وكلامٌ وإرادةٌ إلا ما هو جسمٌ، فإذا جاز لك أن تُثْبِتَ هذه الصفاتِ وتقولَ: الموصوفُ بها ليس بجسمٍ، جاز لي مثلُ ما جاز لك من إثبات تلك الصفات، مع أن الموصوفَ بها ليس بجسم؛ فإذن جاز أن نُثْبِتَ مسمًّى بهذه الأسماء ليس بجسمٍ»[3].

ومُحَصَّلُ هذا الأصل أن كلَّ أجناس النُّفاة لا بُدَّ أن يقعوا في التناقض أو الانتقائية

---

(١) تحريم النظر في علم الكلام، ابن قدامة (٥٧).

(٢) المرجع السابق (٦٤).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ١٢٨).

في الاستدلال والبناء، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيميَّةَ بعد أن شرح تفاصيلَ ذلك الأصل: «وهذا بابٌ مُطَّرِدٌ؛ فإن كلَّ واحدٍ من النُّفاة لِما أخبر به الرسولُ ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئًا ـ فِرارًا مما هو محظورٌ ـ إلا وقد أثبت ما يلزمُه فيه نظيرُ ما فرَّ منه، فلا بُدَّ له في آخر الأمر من أن يُثْبِتَ موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميِّزُه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه، فيقال له: وهكذا القولُ في جمع الصفات»[١].

اعتراضٌ ودفْعُه:

حرَص عددٌ من الأشاعرة المعاصرين على الجواب عن هذا الأصل؛ لكونه من أقوى ما ينقُضُ المذهبَ الأشعريَّ؛ لأنهم قسَّموا الصفاتِ التي جاء ذكرُها في النصوص إلى شَطْرين، فأثبتوا بعضَها وأوَّلوا بعضها، وهذا الأصلُ يضرب في صميم مذهبهم؛ فلذلك حرَصوا على تقديم أجوبةٍ تُخْرِجُهم من مأزِقِ ما أوقعهم فيه هذا المعنى الوجوديُّ، فقدَّموا أجوبةً متعددةً، وذكروا كلامًا كثيرًا، **وسنذكر اعتراضين** لهم، هما من أشهر ما يذكرونه، ثم نبيِّنُ وجهَ الغَلَطِ فيهما.

الاعتراضُ الأولُ: قالوا: الصفاتُ أنواعٌ، بعضُها أجزاءٌ وأبعاضٌ، ويقصدون أنها أجزاءٌ يمكن أن تُفَصَّلَ؛ مثلُ: اليد والوجه واليدين والقدمين، وبعضُها ليست كذلك ـ يعني: ليس لها جِرْمٌ، وإنما هي معانٍ فقط؛ مثلُ: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، فقولُكم: «إن بابَ الصفات واحدٌ» غيرُ صحيحٍ.

وفي بيان هذا الكلام يقولُ أحدهم: «هي ـ أي: قاعدةُ القول في بعض الصفات كالقول في البعض ـ مغالَطةٌ؛ فإن الوجهَ والعين واليد والرِّجل والساقَ أجزاءٌ وأبعاضٌ وأعضاءٌ لما هي فيه من الذوات، لا معانٍ وأوصافٌ تقوم بموصوفاتها، فأين هي مما ألحقْتُموه بها من الحياة والعلم والإرادة والقدرة؟!»[٢].

ومعنى قوله أنه لا يَصِحُّ أن نجعلَ بابَ الصفات متحدًا في طبيعته ومقتضياته؛ لأن الصفاتِ أنواعٌ، بعضُها أجزاءٌ وأبعاضٌ وبعضُها ليس كذلك، فلا يصحُّ أن نُسَوِّيَ بين النوعين.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيحٍ، والجوابُ عنه وبيانُ ما فيه من غَلَطٍ من وجوه:

الوجهُ الأولُ: أن الفرقَ الذي ذكروه ـ الصفاتُ الذاتيةُ لها جِرْمٌ، والصفاتُ المعنويةُ لا جِرْمَ لها ـ غيرُ مؤثرٍ في طبيعة الصفات، فكلُّ الصفات التي ذُكِرَتْ تشتركُ في حكم آخرَ؛ وهو أنها لا تقومُ بنفسها، وإنما لا بُدَّ لها من محَلٍّ تقوم فيه؛ فالمعنى الذي اعتبرناه

---

(١) العقيدة التدمرية، لابن تيمية (٢١).

(٢) أهل السُّنَّة الأشاعرة، لحمد السنان، وفوزي العنجري (٢٠٦).

في بناء ذلك الأصل هو كونُها لا تقوم بنفسها، وليس كونُها أبعاضًا أو معانيَ؛ على التسليم بجواز استعمال كلمة أبعاضٍ وأجزاء، كما أن الرحمةَ لا توجد في الخارج مستقلةً بنفسها، وإنما لا بُدَّ أن تكون قائمةً بذاتٍ، فكذلك اليدُ مثلًا لا توجد في الخارج بنفسها، وإنما لا بُدَّ لها من ذاتٍ تتصِفُ بها.

فاعتراضُهم يقوم على نقل محَلِّ البحث من كون الصفات لا تقوم بنفسها إلى كونها أجزاءً وأبعاضًا؛ وهو خروجٌ عن محَلِّ البحث، فكما أن صفةَ الحياة والإرادة لا تقوم إلا بذات، فكذلك صفةُ اليد والقدم والعين، فإنَّا لا نرى في الواقع يدًا قائمةً بنفسها من غير ذاتٍ تتعلَّق بها، وكذلك الحالُ في العين والقَدَم وغيرها.

فإذا كان إثباتُها يقتضي الِجسْميَّةَ؛ فإن إثباتَ الحياة والعلم يقتضي الجسميةَ، وإذا كان إثباتُ الحياة والإرادة لا يقتضي الجسمية؛ فإن إثباتَ تلك الصفات لا يقتضي الجسميةَ، وإذا كان إثباتُ الصفات المعنوية لا يقتضي إثباتَ خصائص المخلوقات لله تعالى، فكذلك الصفاتُ الخَبَريةُ الذاتيةُ إثباتُها لا يقتضي نسبَة خصائص المخلوقات إلى الله؛ لأن كلا النوعين يشتركُ في طبيعة واحدة مؤثرةٍ؛ هي: أنها لا تقومُ في الخارج بنفسها، وإنما لا بُدَّ لها من ذاتٍ تقومُ بها.

فنحن إذن لا نُنْكِرُ أن ثمَّةَ فرقًا بين صفات المعاني وصفات الأعيان التي أسْمَوها أجزاءً وأبعاضًا، ولكن ذلك الفرقَ لا يؤثِّرُ في قيامها بذات الله تعالى، ولا في كَوْن كل نوع منها لا يقوم بنفسه، ولا في كون الصفة منهما تتصفُ بخصائص الموصوف بها وتكونُ لائقةً به، فمن أراد أن يعترضَ على تلك القاعدة فلا يصِحُّ له أن يقتصرَ على مجرد ذكر فرقٍ من الفروع، فنحن لا نُنْكِرُ ذلك ونُدْرِكُه، وإنما عليه أن يذكُرَ فرقًا مؤثرًا في قيامها بذات الله تعالى.

الوجهُ الثاني: أن يقالَ لهم: لماذا أنكرتُم اتصافَ الله تعالى بالصفات التي أسْمَيْتُموها أبعاضًا وأجزاءً؟ فسيقولون: لأنها تقتضي الجسميةَ والتشبيهَ، فإنه يقال لهم: هذا ضابطٌ لا يستقيم لكم؛ لأن كلَّ طائفة تدَّعي أن ما نفتْه من الصفات يقتضي الجسميةَ والتشبيهَ، وسيُلْزِمُكم المعتزلةُ والفلاسفةُ بأن ما أثبتُّموه من صفة العلم والقدرة والسمع والبصر يقتضي الجسميةَ والتركيبَ، وأيُّ جوابٍ تذكرونه عليهم سيكون جوابًا عليهم في هذا الاعتراض، فإنه إذا جاز لكم أن تُثْبِتوا تلك الصفاتِ على أنها ليست أعراضًا تقوم بجسمٍ، فإنه يجوزُ لنا أن نثبِتَ تلك الصفات على أنها ليست أبعاضًا.

الوجهُ الثالثُ: وهو أشبهُ بالتفصيل للوجه السابق: أنه يمكن أن يقالَ لهم في الصفات التي أثبتُّموها مثلُ ما قالوه في الصفات التي أسْمَوْها أجزاءً وأبعاضًا؛ فالسمعُ لا نعرفه إلا بانخراقٍ في الرأس وسِماخٍ ومكوِّنات الأذن، والبصرُ لا نعرفه في المخلوقات إلا

بحَدَقةٍ وما معها، وكذلك العقلُ لا نعلمه في المخلوقات إلا بالقلب والعقل، فإثباتُهم لتلك الصفات يَلْزَمُ منه أن يُثْبِتوا الأجزاءَ والأبعاضَ.

فإن قالوا: ذلك ليس بلازم؛ لأن تلك الأجزاءَ لا تكون إلا في المخلوقات، قيل لهم: وكذلك يقال: إن إثباتَ تلك الصفات لا يلزم أن تكون أبعاضًا وأجزاء على ما في المخلوقات، وإنما هي صفات تليق بالله تعالى؛ فالذي أباح لكم أن تُثْبِتوا تلك الصفاتِ من غير أن تلتزموا بلوازمها التي لا تُعرَفُ إلا بها في المخلوقات = لا يمنعُ أن يُبيحَ إثباتَ تلك الصفات من غير التزامٍ بكيفيَّاتها المعروفة في المخلوقات[١].

الوجهُ الرابعُ: أن القولَ بأن الصفاتِ نوعان: صفاتُ معانٍ، وصفاتُ أبعاضٍ، وأنها مختلفةٌ بالحكم، وأن صفاتِ الأبعاض توجبُ التشبيهَ والتجسيمَ، وإثباتَ صفات المعاني: لا يرفع الإشكالَ عن الأشاعرة المتأخرين؛ بل يوقِعُهم في صدامٍ مع المتقدمين من أئمتهم؛ فإن المتقدمين منهم كالأشعريِّ، والباقلَّاني، وابن فورك، والبيهقيِّ: يَنُصُّون صراحةً على إثبات صفة الوجه واليدين والعلوِّ وغيرها من الصفات، ونصوصُهم في ذلك مشهورةٌ جدًّا.

وقد شعر الجُوَينيُّ بهذه المشكلة ـ وهو يمثِّلُ المرحلةَ الثانيةَ من المذهب الأشعريِّ ـ فقال مستشعرًا لهذه المشكلة: «ومن سلك من أصحابنا إثباتَ هذه الصفات ـ يعني: صفةَ اليد والعين والوجه ـ بظواهر هذه الآيات، أَلْزَمَه سَوْقُ كلامه أن يجعلَ الاستواءَ والمجيءَ والنزولَ والجنبَ من الصفات؛ تمسكًا بالظاهر»[٢]، وما ذكره الجويني حقٌّ؛ لأن الصفاتِ متحدةٌ في طبيعتها.

فمشكلةُ الأشاعرة المتأخرين والمعاصرين ليست مع أهل السُّنَّة والجماعة فقط؛ بل مع أهل السُّنَّة ومع المتقدمين من أصحابهم.

فإن قيل: ولكنَّ المتأخرين من الأشاعرة ينازعون في كون أئمتهم يثبتون الصفاتِ الخبريةَ الذاتيةَ كما يثبتها أهلُ السُّنَّة صفاتٍ عينيةً، وإنما يقولون: أئمتُنا يثْبِتون تلك الصفاتِ باعتبارها معانٍ من جنس صفة الإرادة والقدرة والعلم، وليس باعتبارها صفاتٍ عينيةً.

قيل: هذا مجرَّدُ تحكُّمٍ لا أساسَ له، ومِن أقوى ما يدل على بطلانه كلامُ الجُوَينيِّ الذي سبق نقله، فظاهره يدلُّ على أنه يرى أن أئمةَ المذهب كانوا يُثْبِتون الصفاتِ الذاتيةَ باعتبارها صفاتٍ عينيةً وليس باعتبارها معانٍ.

الاعتراضُ الثاني: أن الصفاتِ التي يَنُصُّ الأشاعرةُ على إثباتها ثابتةٌ بالعقل، وأما

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ١٢٧)، والصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (١/ ٢٢٧).

(٢) كتاب الإرشاد، للجويني (١٥٧ـ ١٥٨).

الصفاتُ التي يَنْفونها ويؤوِّلونها فهي ثابتةٌ بالخبر، وما دلَّ عليه العقلُ أولى بالإثبات، فلا يصِحُّ أن يُساوى بين الصفات، فيقالُ: بابُ الصفات واحدٌ.

يقول أحدُهم في بيان هذا الكلام: «الصفاتُ غيرُ الخبرية كلُّها ثابتةٌ بالسمع ومع العقل؛ بخلاف الصفات الخبرية التي طريقُ ثبوتها الخبرُ المجرَّدُ، وهذا أمرٌ متَّفَقٌ عليه عند الجميع، وهذا لوحده كافٍ في الردِّ على هذا الأصل ـ يعني: القولُ في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر ـ»[1].

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيحٍ، وهو أضْعَفُ مِن سابقه، ولهذا أنكره بعضُ الأشاعرة المعاصرين، وحكم عليه بعدم الصحة، وتبرَّأَ منه.

وبيانُ ما فيه من خَلَلٍ يتبيَّنُ بالأوجه الأربعة التالية:

الوجهُ الأولُ: أن هذا الكلامَ فيه خروجٌ عن محَلِّ البحث والنظر، فنحن لا نقول: إن بابَ الصفات واحدٌ؛ لأنها متفقةٌ في الدليل، وإنما نقول: بابُ الصفات واحدٌ؛ لأنها متفقةٌ في طبيعتها، فمن أراد أن ينقُضَ ذلك الأصل، فعليه أن يُثْبِتَ أن الصفاتِ غيرُ متفقة في طبيعتها، وليس أن يُثْبِتَ بأن دليلَها مختلفٌ؛ لأننا لم نعتبِرْ هذا المعنى ـ الدليل ـ في البناء، فانطلاقُ المخالف في جوابه من اختلاف الدليل يُعَدُّ خروجًا عن محل البحث.

الوجهُ الثاني: أن مشكلةَ الأشاعرة ليست في الصفات الخبرية حتى يقالَ: إنها لا تثبُتُ إلا بالخبر فقط، وإنما مع عدد كبير من الصفات المعنوية؛ كصفة المحبة والرِّضى والغضب وغيرها.

وهذه الصفاتُ يمكن الاستدلالُ عليها بالعقل، فلا فرق بين ما أثبتوه وبين ما نَفَوْه، وقد أشار ابنُ تيميَّةَ إلى هذا المعنى حيث يقول: «فإن قال: تلك الصفاتُ أُثْبِتُها بالعقل؛ لأن الفعلَ الحادثَ دلَّ على القدرة، والتخصيصُ دلَّ على الإرادة، والإحكامُ دلَّ على العلم، وهذه الصفاتُ مُسْتَلْزِمةٌ للحياة، والحيُّ لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضِدُّ ذلك».

وأهل السُّنَّة لهم جوابان، فقال في الجواب الثاني: أن يقال: يمكن إثباتُ هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات، فيقال: نَفْعُ العباد بالإحسان إليهم يدلُّ على الرحمة؛ كدلالة التخصيص على المشيئة وإكرامِ الطائعين يدلُّ على محبَّتهم، وعقابِ الكافرين يدلُّ على بُغْضهم، كما قد ثبت بالشهادة والخبر: مِن إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه، والغاياتُ المحمودةُ في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاتُه ومأموراتُه من العواقب الحميدة ـ تدلُّ على حكمته البالغة كما يدلُّ التخصيصُ على

(١) القول التمام، بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، لسيف العصري (١١٥).

المشيئة وأولى»[١].

وحاصلُ قوله: أن هناك أدلةً عقليةً تدل على الصفات التي نفاها الأشاعرةُ بأقوى مما استدلوا به في الصفات التي أثبتوها، فقولُهم بعدم وجود الدليل العقلي غيرُ صحيح في الخروج من ذلك المأزِق.

الوجهُ الثالثُ: أن بعضَ الأشعرية في جوابهم هذا ـ أعني: التفريقَ بين ما دلَّ عليه العقلُ وما دل عليه الخبرُ ـ وقعوا في خطأ استدلاليٍّ منهجي ظاهرٍ؛ وهو أنهم جزموا بالنفي بناءً على عدم الدليل، فقد جزموا بنفي المحبة والرحمة والغضب وغيرها، ودليلُهم على ذلك أنهم ليس لديهم دليلٌ عقليٌّ يدل عليها، كما دل على صفة القدرة والإرادة وغيرها.

وهذا المسلكُ الاستدلاليُّ غيرُ صحيح؛ لأن عدمَ الدليل المعيَّن ليس دليلًا على العدم، وفي الإشارة إلى هذا الوجه يقولُ ابن تيميَّةَ: «عدمُ الدليل المعيَّن لا يستلزم عدمَ المدلول المعيَّن، فهَبْ أن ما سلكتَه من الدليل العقلي لا يُثْبِتُ ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيَه بغير دليل؛ لأن النافيَ عليه الدليلُ كما على المثبت»[٢].

وغايةُ دليلهم هذا التوقُّفُ، ولكنهم قفزوا من التوقُّف إلى النفي.

الوجهُ الرابعُ: أن يقالَ: إن هذا الاعتراضَ ـ وهو التفريقُ بين ما دلَّ عليه الخبرُ وما دل عليه العقلُ ـ يوقِعُ الأشاعرةَ المتأخرين في صدام مع أئمتهم المتقدمين؛ فإن أئمتَهم كانوا يُثْبِتون الصفاتِ الخبريةَ؛ اعتمادًا على الخبر فقط، فقد نصَّ الباقلّاني مثلًا على إثبات صفة الوجه واليدين والعينين، اعتمادًا منه على الأخبار الشرعية؛ بل ردَّ على من أوَّلها عن ظاهرها، ولم يذكُرْ أيَّ دليل آخر، فقد أثبتها فقط على أساس النصوص الشرعية، فإذا كان إثباتُ أهل السُّنَّة والجماعة للصفات الخبرية تشبيهًا، فهذا يُلْزِمُ أن يكون المتقدمون من أئمة المذهب الأشعري مشبِّهةً.

الأصلُ الرابعُ: أن صفاتِ الله تعالى متنوعةٌ في تعلُّقها بذاته:

ومعنى هذا الأصل: أن ما يقومُ بالذات الإلٰهية من الصفات متنوعٌ؛ منه ما هو ملازِمٌ له في جِنسه وأفراده، ومنه ما ليس كذلك.

وبناءً عليه: **فصفاتُ الله** ﷻ منقسمةٌ إلى قسمين:

القسمُ الأولُ: صفاتٌ ملازِمةٌ، وهي الصفاتُ التي لا تنفَكُّ عن الذات الإلٰهية في كل الأحوال، كصِفة الحياة والعلم وغيرها، وكذلك الصفاتُ الخبريةُ؛ كاليد، والساق،

(١) العقيدة التدمرية، لابن تيمية (٢١).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ١٩).

والقدم، وغيرها، فهذه صفاتٌ لا تنفَكُّ عن الله ﷻ في جنسها وأفرادها، وبعضُها لا أفرادَ لها.

القسمُ الثاني: صفاتٌ اختياريةٌ؛ وهي الصفاتُ التي يتصِفُ اللهُ بأفرادها بإرادته واختياره ومشيئته المتجددة؛ فالمتعلِّقُ بالإرادة والاختيار أفرادُ تلك الصفات وليس جنسُها؛ إذ جنسُها لم يَزَلِ اللهُ متصفًا به.

وحقيقةُ هذا الأصل: أن المعانيَ والصفاتِ القائمةَ بذات الله تعالى ليست كلُّها قديمةَ الآحاد والأفراد، وإنما هناك أفرادٌ ومعانٍ متجددةٌ تقوم بذات الله، وهي الأفرادُ المتعلقة بمشيئته واختياره، وبالأفعال الحادثة؛ فالكافرُ في أثناء كفره يُبْغِضُه الله ولا يحبه، ولكنه إذا أسْلَم يُحِبُّه الله ولا يُبْغِضُه، فيتجدَّدُ فردٌ من أفراد المحبة، فهذا المعنى ـ وهو محبةُ من دخل في الإسلام ـ متجددةٌ باعتبار فردها لا باعتبار جنس المحبة، فجنسُ المحبة لا ينفَكُّ عن ذات الله ﷻ.

وبناءً عليه؛ فبابُ الصفات ليس واحدًا من هذه الجهة، والفرقُ بين هذا الأصل والأصل السابق: أن هذا الأصلَ يتعلَّقُ بالصفات من جهة تعلُّقها بالذات الإلٰهية، وذلك الأصلُ يتعلَّقُ بالصفات من جهة طبيعتها في نفسها.

فالصفاتُ من جهة طبيعتها واحدةٌ وبابُها واحدٌ، والصفاتُ من جهة تعلُّقها بالذات الإلٰهية متنوعةٌ.

تنبيهٌ: تقسيمُ الصفات الإلٰهية إلى ذاتية وفعلية:

شاع كثيرًا التعبيرُ عن هذا الأصل بتعبيرٍ آخرَ؛ وهو: أن صفاتِ الله تنقسم إلى ذاتية وفعلية، والمرادُ بالصفات الذاتية هي الصفاتُ التي لا تنفَكُّ عن الذات، أو هي الصفاتُ التي لا تتعلَّقُ بالمشيئة والاختيار، والمرادُ بالصفات الفعلية هي الصفاتُ التي يمكن أن تنفكَّ عن الذات، أو الصفاتُ التي تتعلَّق بالمشيئة والاختيار.

ومع أن هذا التقسيمَ صحيحٌ، ومعناه صحيحٌ؛ إلا أنه عند التأمل فيه يظهرُ أن التعبير عنه بلفظ: «الذاتية والفعلية» غيرُ دقيق؛ **وذلك لثلاثة أمور**:

الأول: أن الصفاتِ الفعليةَ هي ذاتيةٌ أيضًا من جهة جنسها، فجنسُ الصفات الفعلية لا ينفكُّ عن ذات الله تعالى، فهي صفاتٌ ذاتية من هذا الوجه، فمقابلتُها بالذاتية غيرُ دقيق؛ لأنه يُشْعِرُ بأن الفعليةَ ليست ملازمةً للذات في جنسها.

الثاني: أن ما يُطْلَقُ عليه الصفاتُ الفعليةُ ليست كلُّها أفعالًا خارجيةً، وإنما بعضُها معانٍ قائمةٌ بالذات الإلٰهية، فلا يُعْرَفُ في اللغة تسميةُ من قامت به الإرادةُ الجزئيةُ المتجددةُ بأنه فاعلٌ، ولا أن تلك الإرادةَ فعلٌ، فلا يقال لمن أراد فعلَ شيء مثلًا بأنه فعلُ الإرادة،

وإنما يقال: قامت به الإرادةُ ففَعَل؛ فالفعلُ أثرٌ للصفة المتجددة، وليست الصفةُ ذاتُها فعلًا.

الثالثُ: لأن ذلك التعبيرَ لم يُراعِ المعنى المؤثرَ الذي بُنِيَ عليه التقسيمُ، فمعنى الذاتية والفعلية ليس هو المعنى المؤثرَ في التقسيم، وإنما المعنى المؤثرُ، والذي دار الخلافُ فيه كثيرًا: التعلُّقُ بالإرادة وعدمُ التعلُّق؛ فالأدقُّ أن يُستعملَ في التقسيم الألفاظُ التي لها تعلُّقٌ بذلك المعنى، وأقربُ الألفاظ في التعبير عنه لفظُ اللزوم والاختيار والتجدُّد؛ لأنها هي التي يظهرُ من خلالها المعنى المؤثرُ في التقسيم.

وبناءً عليه؛ فالأفضلُ والأدقُّ أن يعبَّرَ عن ذلك التقسيم بالألفاظ الأقرب لمعانيه، فيقال: صفاتُ الله تنقسم إلى قسمين: صفاتٌ ملازمةٌ، وصفاتٌ اختياريةٌ، أو صفاتٌ متجدِّدةٌ.

وقد استعمل هذا التعبيرَ عددٌ من العلماء كابن تيميَّةَ وغيرِه، وهو التعبيرُ الأدقُّ؛ لأنه يكشف عن المعاني المؤثرة في التقسيم بدقَّةٍ.

ومع ذلك فألفاظُ «الملازمة، والاختيارية، والمتجددة» لا تَحُلُّ كلَّ الإشكال؛ وإنما بعضَه فقط؛ لأنه يمكن أن يقال: وكذلك جنسُ الصفات الاختيارية ملازِمٌ للذات الإلٰهية، ولهذا قلنا في أصل الكلام: «اللفظُ الأدقُّ»؛ إشارةً إلى أنه أجودُ من لفظ «الفعلية»، وليس سالمًا من كل الاعتراضات.

فائدةٌ:

المتأمِّلُ في مسالك العلماء في تقسيم الصفات الإلٰهية يجِدُها مختلفةً؛ فمنهم من يقسِّمُها إلى قسمين: ذاتيةٍ وفعليةٍ، ومنهم من يقسمها إلى ثلاثة أقسام؛ **الأول**: ذاتيةٌ؛ كالحياة والعلم. **والثاني**: فعليةٌ؛ كالاستواء والنزول. **والثالثُ**: ذاتيةٌ فعليةٌ؛ كالكلام والإرادة وغيرهما.

وتحريرُ النظر في هذه القضية مبنيٌّ على مسألة أخرى؛ وهي: هل كلُّ الصفات الاختيارية قديمةُ النوع متجدِّدةُ الأفراد؟

فمقتضى قولِ مَن ذكر الأقسام الثلاثة أنها ليست كلُّها كذلك، ومقتضى قولِ من اقتصر على القسمين أنها كذلك.

والأقربُ أن كلَّ الصفات الاختيارية جنسُها قديمٌ وأفرادُها حادثةٌ، وكلامُ ابن تيميَّةَ في هذه المسألة كثيرٌ؛ ومن ذلك قولُه: «جاءت أخبارُه في هذا الباب يُذْكَرُ فيها أفعالُ الربِّ؛ كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته، ويذكر فيها أنواعُ كلامه... ويذكَرُ فيها ما يذكره من رضاه، وسَخَطِه، وحبِّه وبُغْضه، وفَرَحِه وضحكه».

فأنت ترى أنه ذكر هنا أنواعًا مختلفةً من الصفات الاختيارية، بعضُها متعَدٍّ وبعضها لازمٌ، ثم بيَّن مذاهبَ الناس في هذا الصنف من الصفات، ثم قال: «وجمهورُ أهل الحديث يقولون: بل هنا قِسمٌ ثالثٌ قائمٌ بذات الله متعلِّقٌ بمشيئته وقدرته... وأما أكثرُ أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوعَ حادثًا؛ بل قديمًا، ويُفَرِّقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده»(١).

وفي بيان هذا المعنى يقول الشيخ عبدُ العزيز بن بازٍ: «فائدةٌ أخرى ذكرها شيخُ الإسلام وغيرُه؛ وهي أن صفاتِ الربِّ القوليةَ والفعليةَ قديمةُ النوع حادثةُ الآحاد؛ كالكلام، والخلق، والرزق، والنزول، وأشباهِ ذلك، ونحوِ ذلك، فجنسُ الكلام والخلق والرزق والنزول قديمٌ، وأنواعُه تحدُثُ شيئًا فشيئًا على حسَب حكمة الرب سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ الآيةَ [الأنبياء: ٢]، وكخَلْقِ آدمَ بعد أن لم يكن مخلوقًا، وغير ذلك، وهكذا الرزقُ والكلامُ، وأما صفاتُ الذات؛ كاليد والقدم والسمع والبصر: فهي صفاتٌ قديمةٌ كالذات»(٢).

ويَزيدُ وضوحَ هذا المعنى أمران:

الأولُ: أن يستحضِرَ الإنسانُ أن خلقَ الله تعالى أوسعُ من خلق هذا الكون الذي نعرفه، فلِلَّهِ تعالى مخلوقاتٌ أخرى نحن لا نعلمُها، كما قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [النحل: ٨].

الثاني: أنه ما من صفة من صفات الله الاختيارية إلا ويمكن أن تندرجَ ضمنَ نوعٍ قديمٍ من الصفات، فمغفرةُ الذنوب يمكن أن تندرجَ ضمنَ صفة الرحمة والعفو ونحوِ ذلك.

فإن قيل: كيف يكون الاستواءُ على العرش قديمُ النوع، وهو متعلِّقٌ بمخلوقٍ حادثٍ؟

قيل: هناك فرقٌ بين البحث في صفة الاستواء من حيث هي، وبين البحث في صفة الاستواء على العرش؛ فالاستواءُ على العرش فردٌ من أفراد صفة الاستواء من حيث هي، فقد يكون اللهُ تعالى مستويًا على أمرٍ آخرَ قبل العرش نحن لا نعلمه كما سيأتي بيانُه.

اعتمادُ أئمة السلف لذلك الأصل:

هذا الأصلُ منتشرٌ كثيرًا عند أئمة السلف وشائعٌ، وتعبيراتُهم الدالَّةُ على حضوره لديهم لا تكادُ تُحْصى، فكثيرًا ما يُعَبِّرُ أئمةُ السلف بأن اللهَ يتصِفُ ببعض الصفات بمشيئته واختياره، وخاصةً في صفة النزول والاستواء والكلام والمجيء، فكلامُهم في هذه الصفات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ١٤٧).

(٢) التنبيهات اللطيفة، فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، للسعدي (٣٢)؛ حاشية.

الأربع كثيرًا ما يقولون فيه يَنزلُ كيف يشاءُ سبحانه، ويَنْزِلُ بمشيئته، ويستوي كيف يشاء، ويستوي بمشيئته وإرادته، ويتكلَّمُ بما شاء، ويجيء متى شاء، وكيف شاء.

أدلةُ الأصل الرابع:

أما الأدلةُ النقليةُ فجميعُ النصوص التي فيها نسبةُ الأفعال إلى الله تعالى: كالخلق، والرزق، والمجيء، والإتيان، والاستواء، والرضا، والغضب، والمحبة، والبغض، وغيرِها من الأفعال التي وردت في نصوص الكتاب والسُّنَّة، وهي أدلةٌ كثيرةٌ متنوعةٌ، يقول ابنُ تيميَّةَ في بيانها: «القرآنُ يدلُّ على هذا الأصل ـ إثباتِ الصفات الاختيارية ـ في أكثر من مائة موضعٍ، وأما الأحاديثُ الصحيحةُ فلا يمكن ضَبْطُها في هذا الباب»[(١)]، وقال في موضعٍ آخرَ: «وأما دَلالةُ الكتاب والسُّنَّة على هذا الأصل فأكثرُ من أن تُحْصَرَ»[(٢)].

وأما الأدلةُ العقليةُ على هذا الأصل فمتعدِّدةٌ أيضًا، وقد استدلَّ ابنُ تيميَّةَ رحمه الله تعالى على ثبوت الصفات الاختيارية بعددٍ من الأدلة العقلية؛ منها دَلالةُ القاعدة الأكْمَلية وغيرها، وقد أشرنا إلى بعض الأدلة العقلية فيما سبق.

تفرُّدُ أهل السُّنَّة بهذا الأصل:

وهذا الأصلُ أطْبَقَتِ الطوائفُ المخالفةُ لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة على إنكاره؛ وهو مما تفرَّدَ به أهلُ السُّنَّة والجماعة، فلا توجدُ طائفةٌ إلا وهي تُنْكِرُ هذا الأصلَ ـ أعني: إنكارَ الصفات الاختيارية ـ فإنكارُه القَدْرُ المشتركُ بين كل الطوائف الخارجة عن منهج أهل السُّنَّة حتى الأشاعرةِ المتقدمين، فمع أنهم يوافِقون أهلَ السُّنَّة والجماعة في الصفات الخبرية إلى حدٍّ كبير، فإنهم خالفوا أئمةَ السلف في إثبات الصفات الاختيارية.

تنبيهٌ: الفرقُ بين قول الكرَّامية وقول أهل السُّنَّة:

أقَرَّتِ الكرَّاميةُ بالصفات الاختيارية، وعبَّروا عن قولهم بأن الحوادثَ تحُلُّ في ذات الله، ولكنهم لم يفرِّقوا بين جِنْس الصفات الاختيارية وبين أفرادها؛ فجعلوا جنسَها حادثًا، فقالوا: اللهُ تعالى يتصِفُ بالكلام باختياره وإرادته، ولكنَّ جنسَ الكلام ليس قديمًا؛ فاللهُ ﷻ لم يكُنْ متكلمًا ثم تكلَّم باختياره.

وأما أهلُ السُّنَّة فإنهم يُفَرِّقون بين جنس الصفات الاختيارية وبين أفرادها، فجنسُها قديمٌ، وأفرادُها حادثةٌ، فلا يقولون بأن الله ﷻ كان مُعَطَّلًا عن جنس صفة الكلام ثم اتصف به، وإنما يقولون: إنه سبحانه يتحدَّثُ ببعض كلامه باختياره وإرادته،

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢٣٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ١١٥).

ولا يقولون: إنه سبحانه كان مُعَطَّلًا عن صفة الخلق ثم خَلَق، ولكنهم يقولون: إن جنسَ صفة الخلق قديمٌ، وأفرادُ خلقه متجددةٌ يتصف اللهُ بها باختياره ومشيئته.

تنبيهٌ:

مع تفرُّد أهل السُّنَّة بإثبات الصفات الاختيارية فإنهم قد وافَقَهم عليه أفرادٌ من علماء الطوائف الكلامية؛ يقولُ ابنُ تيميَّةَ: «وجمهورُ أهل الحديث وطوائفُ من أهل الكلام يقولون: بل هنا قسمٌ ثالثٌ، قائمٌ بذات الله متعلِّقٌ بمشيئته وقدرته، كما دلَّت عليه النصوصُ الشرعية الكثيرةُ، ثم بعضُ هؤلاء قد يجعلون نوعَ ذلك حادثًا، كما تقوله الكرَّاميةُ، وأما أكثرُ أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوعَ حادثًا؛ بل قديمًا، ويُفَرِّقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده»[(١)].

ويقول: «وهذا الأصلُ؛ وهو القولُ بقيام الحوادث به: هو قولُ هشام بن الحكم، وهشام الجَوَاليقيِّ، وابن مالكٍ الحَضْرَمِيِّ، وعلي بن الهيثم، وأتباعهم، وطوائفَ من متقدمي أهل الكلام والفقه؛ كأبي معاذ التُّومَنيِّ، وزُهَيرٍ الأثريِّ، وداودَ الأصبهانيِّ وغيرهم؛ كما ذكره الأشعريُّ عنهم في «المقالات»[(٢)].

وذكر أن كثيرًا من الفلاسفة يقولون به؛ حيث يقول: «الفلاسفةُ لا يقولون بشيء من ذلك بل عندهم القديمُ تَحُلُّه الحوادثُ ويجوِّزون الحوادثَ لا أوَّلَ لها ولهذا كان كثيرٌ من أساطينهم ومتأخريهم كأبي البركات يخالفونهم في إثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب، وقالوا لإخوانهم الفلاسفة: ليس معكم حُجَّةٌ على نفي ذلك بل هذه الحُجَّةُ أثبتُّموها من جهة التنزيه والتعظيم بلا حُجَّةٍ، والربُّ لا يكون مدبرًا للعالم إلا بهذه القضية، فكان من تنزيه الربِّ وإجلاله تنزيهُه عن هذا التنزيه وإجلالُه عن هذا الإجلال»[(٣)].

ومما سبق من أقوال ابن تيميَّةَ يتبين أن ثمةَ أفرادًا من علماء الطوائف ممن يُقَرِّرون ما يُقَرِّرُه أهل السُّنَّة والجماعة، ولكن لا توجد طائفةٌ بأكملها تُقِرُّ بانقسام الصفات إلى مُلازِمةٍ واختيارية.

أصولُ المذاهب التي قِيلَتْ في الصفات الاختيارية:

وبناءً على ما سبق من تقرير فإنه يمكن أن يقالَ: أصولُ المذاهب في الصفات الاختيارية ترجعُ إلى **ثلاثة مذاهبَ أساسيةٍ:**

المذهبُ الأولُ: مَن يُنْكِرُها بالجملة؛ وهم الْمُعَطِّلةُ من الجَهْميَّة والمعتزلة، ومن تأثَّر بهم من الـمُلَفِّقة من الكُلَّابيَّةِ، والأشعريةِ، والماتُريديَّةِ، وغيرهم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ١٤٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ١٧٤).

(٣) الرد على المنطقيين (٤٦٤).

المذهبُ الثاني: مَن يُثْبِتُ قيامَها بذات الله من جهة النوع ومن جهة الأفراد، وهم الكرَّاميَّةُ ومَن تَبِعَهم.

المذهبُ الثالثُ: مَن يُثْبِتُ قيامَها بذات الله تعالى، ويُفَرِّقُ بين النوع وبين الفرد، فنوعُ الصفات الاختيارية قديمٌ وأفرادُها متجددةٌ؛ وهو قولُ أهل السُّنَّة والجماعة ومن تَبِعَهم من أفراد الطوائف.

كثرةُ الخلاف في قضية الصفات الاختيارية:

وهذا الأصلُ ـ أعني: تقسيمَ الصفات الإلٰهية إلى صفاتٍ مُلازِمة وصفات اختيارية ـ من أكثر المواضع التي وقع فيها الافتراقُ بين طوائف الأمَّة، وأكثرِها غموضًا ودقةً، وقد خَفِيَتْ كثيرٌ من لوازمه ومقتضياته على قَدْرٍ كبير من أتباع المذاهب الفقهية وغيرهم.

يقول ابنُ تيميَّةَ في بيان هذا الغموض: «والنزاعُ في هذا الأصل ـ إثباتِ الصفات الاختيارية ـ بين أصحاب مالك، وبين أصحاب الشافعي، وبين أصحاب أبي حنيفة، وبين أهل الظاهر أيضًا»(١)، فكلُّ هؤلاء مختلفون في هذا الأصل.

ويقولُ أيضًا في بيان كثرة الاختلاف في هذه القضية: «أما أئمةُ أهل الحديث والسُّنَّة فَكالـمُجْمِعينَ على ذلك ـ بالإقرار بالصفات الاختيارية ـ وأما متأخِّرو أهل الحديث فلهم فيها قولان، ولأصحاب أحمدَ قولان، ولأصحاب الشافعي قولان، ولأصحاب مالكٍ قولان، ولأصحاب أبي حنيفة قولان، وللصوفية قولان، وجمهورُ أهل التفسير على الإثبات»(٢).

فأتباعُ المذاهب الفقهية كلُّهم مختلفون في هذا الأصل، وهذا يدل على كثرة الاضطراب والإشكالِ فيه.

اهتمامُ ابن تيميَّةَ بقضية الصفات الاختيارية:

اهتمَّ ابنُ تيميَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا الأصل اهتمامًّا خاصًّا، فأكثرُ كلامه في باب الأسماء والصفات تركَّزَ على هذه القضية بعينها، حتى وصل به الحالُ بأن أَفْرَدَ رسائلَ خاصةً بهذه المسائل، ويُعَدُّ جهدُ ابن تيميَّةَ في هذه المسألة من أفضل الطُّرق التي تؤدِّي إلى فَهْم غَوْر ما فيها من إشكالات، وفي نظرنا أن أيَّ طالب علم لا يدخل في هذا المسألة عن طريق ابن تيميَّةَ، فلن يكون تصوُّرُه لها جيدًا، فابنُ تيميَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو الذي بَيَّن غوامِضَها، وبيَّنَ المساراتِ الكليَّةَ لها، كما بيَّنَ إشكالاتِها وأجاب عنها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ١٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ٣٣٠).

ونقترحُ للبلوغ إلى درجة الفَهْم لهذه المسألة ما سيأتي:

أن يقومَ طالبُ العلم بالتلخيص المنهجي لـ«رسالة الصفات الاختيارية» لابن تيميَّةَ[١]، **ويقوم التلخيص على الأفكار التالية:**

الأولى: مفهومُ الصفات الاختيارية.

الثانية: موقفُ الطوائف المخالِفة من الصفات الاختيارية، ويحاول طالبُ العلم في تلخيصه أن يُجيبَ فيه عن الأسئلة التالية:

س: ما حقيقةُ قول كل طائفة في هذه الصفات الاختيارية؟

س: كيف حصَّل ابنُ تيميَّةَ أقوالَ الطوائف في هذه الصفات؟

س: ما الأصولُ المنهجيةُ التي انطلقت الطوائفُ منها في بناء مواقفها من الصفات الاختيارية؟

الثالثة: نقضُ ابن تيميَّةَ للأقوال المنحرفة في قضية الصفات الاختيارية، وهنا يُجيبُ فيها عن الأسئلة التالية:

س: ما المسالكُ المنهجيةُ التي اعتمد عليها ابنُ تيميَّةَ في نَقْض تلك الأقوال؟

س: ما الأوجهُ التفصيليةُ التي اعتمد عليها في نقض حُجَجهم واعتراضاتهم؟

إذا انتهى من هذه الرسالة ينتقل طالبُ العلم إلى المجلَّد الثاني من «درء تعارض العقل والنقل»، والترتيبُ مقصودٌ هنا، من بداية المجلد يلخِّصُ كلامَ ابن تيميَّةَ في هذا الجزء، ويحاول كشفَ الإضافات الموجودةَ في هذا الجزء وليست موجودةً في «رسالة الصفات الاختيارية»، ثم بعد انتهائه من المجلد الثاني ينتقل مباشرةً إلى المجلد الرابع من نفس الكتاب، فابنُ تيميَّةَ أثار هذه القضيةَ هناك مع الآمِديِّ، ولديه إضافاتٌ متعددةٌ.

والحقيقةُ أن من جمع بين هذه الكتب الثلاثة، وحاول أن يتفهَّمَها ويُلَخِّصَها بطريقة منهجية: ستكونُ هذه المسألةُ من أوضح المسائل لديه.

الاعتراضاتُ على هذا الأصل:

اعترض المخالِفون على هذا الأصل باعتراضات كثيرة، وقد جمَع أصولها الرازيُّ في عدد من كتبه، فرَجَعها إلى أربع اعتراضات أساسية، ثم قام بتزييفها كلِّها، وجاء بعد ذلك بحُجَّةٍ بديلةٍ، فصارت الاعتراضاتُ خمسةَ اعتراضات، وكذلك فعَل الآمديُّ؛ فقد ذكر أربعَة اعتراضات فزَيَّفَها، وأتى بنفس الاعتراض الذي جاء به الرازيُّ، ثم جاء بعضُ المتأخرين

(١) وهي موجودة في المجلد الثاني من مجموع الرسائل التي جمعها محمد رشاد سالم، وفي مجموع الفتاوى في المجلد السادس.

من الأشاعرة وأحْدَث اعتراضًا سادسًا؛ فصارت الاعتراضاتُ ستَّة اعتراضاتٍ أساسيةٍ.

وفيما يلي مناقشةُ الاعتراضات الستَّة على الصفات الاختيارية، وليست هي كلَّ الاعتراضات، وإنما هي أصولُها الحاضرةُ في كتب المخالفين، وطَرْحُها هنا في سياق شرحنا هذا ترتكِزُ أهميتُه لسببين:

الأولُ: أن الضرورةَ التأصيليةَ البنائيةَ تقتضي ذلك؛ فطالبُ العلم لا بُدَّ أن يعرفَ الحقَّ ويعرفَ ما يناقِضُ الحقَّ؛ فيَرُدَّ عليه ويبيِّنَ بطلانَه، وليس من الصحيح تركُ الاعتراضات بحُجَّة الطول أو الصعوبة؛ بل الهدفُ البناءُ العِلْميُّ لدى طالب العلم الذي يؤهِّلُه لردِّ مِثْل هذه الشُّبه؛ إضافةً إلى كون هذه الاعتراضات فُرِضَتْ على طالب العلم فرضًا من قِبَلِ المخالفين، وَلْيَعُدَّها من أنواع الابتلاءات، والتي يجب أن يتعاملَ معها بطريقة إيجابية.

الثاني: أن هذا الأصلَ كما سبق معنا من مَزيَّات أهل السُّنَّة والجماعة، وأهلُ المنهج الحقِّ لا بُدَّ أن يتركَّزَ تصوُّرُهم على المزيات أكثرَ من غيرهم؛ لأنها هي التي تَفْصِلُهم عن غيرهم، وليس من الصحيح أن تكونَ تصوُّراتُ أهل السُّنَّة والجماعة لمزيَّاتهم عدمَ الاكتمال، فلا بُدَّ من الإدراك العميق لهذه المزيات أكثرَ من إدراك باقي المسائل.

إقرارُ أئمة المذهب الأشعري بضَعْفِ الاعتراض على الصفات الاختيارية:

الاعتراضاتُ التي سنوردها غيرُ صحيحة، وفيها إشكالاتٌ كثيرةٌ جدًّا، وهي في الحقيقة لا تصلُحُ أن تكون معتمدًا في إنكار قيام الصفات الاختيارية بالذات الإلٰهية، وقد أقرَّ بذلك عددٌ من علماء الكلام ومحقِّقيه من المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة.

ومِن أشْهَرِ مَن أقرَّ بذلك: أبو عبد الله محمد بن عمر الرازيُّ، وإقرارُ الرازي بكونها غيرَ محكمةٍ ليس إقرارًا عارضًا؛ بل إقرارًا مستقرًّا؛ وذلك أنه كرَّره في عدد من كتبه الكبار، فقد ذكر أولًا في كتابه «نهاية العقول» أن الاعتراضاتِ التي أوردها المخالفون على الصفات الاختيارية غيرُ صحيحة، وصرَّح بأن الإقرارَ باتصاف الله ﷻ بالصفات الاختيارية يَلْزَمُ الكلَّ؛ بل الكلُّ مُقِرٌّ بذلك.

ثم جاء في كتابه الآخر بعد «نهاية العقول»، وهو «الأربعين في أصول الدين»[(١)]، فقرَّر فيه الفكرةَ عينَها، وذكر أن الإقرارَ بالصفات الاختيارية يُقِرُّ به كلُّ الطوائف، وإن أنكروه لفظًا، وبيَّن ذلك بالتفصيل، ثم جاء كذلك في كتابٍ له من آخر الكتب التي ألَّفها؛ وهو «المطالب العالية من العلم الإلٰهي»[(٢)].

---

(١) تأليف الرازي لكتاب الأربعين كان بعد نهاية العقول؛ لأنه ذكره في الأربعين.

(٢) يعد كتاب المطالب العالية من آخر كتب الرازي، ومن الأدلة على ذلك ما جاء فيه من آخر الجزء السابع، =

ونحن سنقتصِرُ هنا على ما في كتاب «المطالب العالية»، وقد ذكر فيه أن إثباتَ الصفات الاختيارية يلزمُ كلَّ الطوائف، حيث يقولُ: «البحثُ الأولُ: أنه هل يُعقَلُ أن يكون محَلًّا للحوادث؟ قالوا: إن هذا قولٌ لم يقُل به أحدٌ إلا الكرَّاميَّةُ، وأنا أقولُ: إن هذا قولٌ قال به أكثرُ أرباب المذاهب»[1]. ثم طَفِقَ في بيان كيف أن أربابَ المذاهب يقولون بذلك، فذكَر الأشعريةَ، والمعتزلةَ، والفلاسفةَ، وأثبت أن كلَّ هذه الطوائف تُقِرُّ بقيام الصفات الاختيارية بالذات الإلٰهية، ثم قال: «فيثبُتُ بهذا البحث الذي ذكرناه: أن القولَ بحدوث الصفات في ذات الله قولٌ قال به جميعُ الفرق»[2].

وممن أَقَرَّ بضعف تلك الاعتراضات: أبو الحسن الآمديُّ، وإقرارُه بذلك الضعف ليس إقرارًا عارضًا، وإنما هو مستقِرٌّ، فقد ذكره في كتابه الكبير «أبكار الأفكار»؛ حيث عرض لهذه المسألة، وقال: «وقد احتجَّ أهلُ الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى بحُجَجٍ ضعيفة»[3]، ثم ساق حُجَجًا أربعًا وبيَّن ضعفها كلها كما سيأتي معنا بيانُه.

ثم تعرَّض لهذه القضية في كتابه الآخر «غاية المرام، في علم الكلام» ـ وهو في الحقيقة تلخيصٌ لكتاب «أبكار الأفكار» ـ وذكر أن أصحابَه قد اعتمدوا على أربعة مسالكَ في إنكار الصفات الاختيارية، وحَكَم عليها كلِّها بالضعف، ثم قال مُعَقِّبًا: «وقد ذُكِرَ في هذا الباب مسالكُ أخرى فسادُها أظهرُ مِن أن يخفى، لذا آثَرْنا الإعراضَ عن ذِكْرِها»[4].

وممن أَقرَّ بضعف تلك الاعتراضات: أبو القاسم الأنصاريُّ؛ وهو شيخُ الشَّهْرِسْتانيِّ وتلميذُ الجُوَيني، فإنه قال في «شرح الإرشاد»: «أجودُ ما يُتَمَسَّكُ به في هذه المسألة تناقُضُ الخصوم»[5].

ومعنى هذا القول: أنه لا توجدُ أدلةٌ يمكن الاعتمادُ عليها في إنكار الصفات الاختيارية، وكلُّ ما لديهم في احتجاجهم واعتراضهم على إثبات الصفات الاختيارية تناقُضُ الخصوم.

وهو يقصد بالخصوم هنا الكرَّاميَّة، وقد نبَّه ابنُ تيميَّةَ على خطأ هذا المسلك في قوله: «وكذلك من قبل هؤلاء كأبي المعالي وذويه إنما عُمْدتُهم أن الكرَّامية قالوا ذلك وتناقضوا؛

= وفيه: تم هذا الكتاب النفيس الشريف العالي لمصنفه رحمه الله يوم الاثنين الثاني عشر من جمادى الآخرة، لسنة خمس وستمائة للهجرة ٦٠٥هـ، والرازي توفي سنة ٦٠٦هـ.

(١) المطالب العالية من العلم الإلٰهي، للرازي (٢/١٠٦).

(٢) المطالب العالية من العلم الإلٰهي، للرازي (٢/١٠٧).

(٣) أبكار الأفكار (٢/٢٢).

(٤) غاية المرام، في علم الكلام، للآمدي (١٩١).

(٥) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/١٨٨).

فيبينون تناقُضَ الكرَّامية، ويظنُّون أنهم إذا بيَّنوا تناقضَ الكرَّامية ـ وهم مُنازِعوهم ـ فقد فَلَجوا[١]، ولم يعلموا أن السلفَ وأئمةَ السُّنَّة والحديث ـ بل مَن قبلَ الكرَّامية من الطوائف ـ لم تكُنْ تلْتفِتُ إلى الكرَّامية وأمثالهم؛ بل تكلموا بذلك قبل أن يُخْلَقَ الكرَّامية؛ فإن ابنَ كرَّام كان متأخرًا بعد أحمد بن حنبلٍ في زمن مسلم بن الحجاج وطبقته، وأئمةُ السُّنَّة والمتكلمون تكلَّموا بهذه قبل هؤلاء، وما زال السلفُ يقولون بموجَبِ ذلك»[٢].

والاعتراضاتُ التي زيَّفَها أبو الحسن الآمديُّ والرازيُّ وغيرُها هي أصولُ الاعتراضات الكبرى، وليست اعتراضاتٍ فرعيةً:

• تفاصيلُ الاعتراضات:

الاعتراضُ الأول: أن القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فإذا قلنا: إن اللهَ تعالى قابل للاتصاف بالصفات الاختيارية، فهو لا يخلو منها ومن ضدها، وضدُّ الحادث حادثٌ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادثٌ، فيلزم أن يكون اللهُ حادثًا، وهذا منافٍ للقِدَم.

فهذا الاعتراضُ قائمٌ على مقدِّمات متعددة؛ **أهمها مقدِّمتان:**

المقدمةُ الأولى: أن القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

والمقدمةُ الثانيةُ: أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادثٌ.

وهذه الحُجَّة أشهرُ حُجَّةٍ اعتَرض بها أهلُ الكلام على الصفات الاختيارية؛ بل هي العُمدةُ لديهم، ومع ذلك فهي حُجَّةٌ ضعيفةٌ، يقولُ الآمديُّ: «اعلم أن هذا مسلكٌ ضعيفٌ جدًّا»[٣].

وبيانُ ضعفه وبُطلانه بأن يقالَ: إنَّ ما قامت عليه من المقدمات غيرُ صحيح:

أما المقدمةُ الأولى، فهي: أن القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، ويُعَبِّرون عنها بتعبيرٍ آخرَ؛ فيقولون: «كلُّ ما كان قابلًا للحوادث فإنه لا يخلو عنها».

ومعنى هذه المقدمة: أن الشيءَ الذي يَقْبَلُ أن يتصِفَ بصفةٍ ما فإنه لا بُدَّ أن يكون متصفًا بها أو متصفًا بنقضيها، فمحمدٌ مثلًا إذا كان قادرًا على رفع الصخرة، فإن حالَه لا يخلو إما أن يكون متصفًا بصفة القدرة أو بنقيضها؛ وهو العجزُ، وصالحٌ إذا كان قابلًا للنوم، فإن حالَه لا يخلو إما أن يكون متصفًا بالنوم أو بنقيضه؛ وهو الصَّحْوُ، وهكذا في كل الصفات المتناقضة.

---

(١) أي: نصروا. ينظر: الصحاح (١/ ٣٣٥).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢٢٢).

(٣) انظر: غاية المرام، في علم الكلام، للآمدي (١٨٧).

وتطبيقُها في حق الله تعالى أن قالوا: إن اللهَ لو كان قابلًا للاتصاف بصفة الكلام الاختياري، لكان ذلك يعني: أنه قابلٌ للاتصاف بصفة السكوت أو الخرس، والكلامُ الاختياريُّ حادثٌ، وضده ـ وهو السكوتُ ـ حادثٌ؛ لأن ضدَّ الحادث حادثٌ، وهذا يعني: أن ذاتَ الله لا تخلو من الحوادث في كل الأحوال.

والاعتمادُ على هذه المقدمة في إبطال قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى غيرُ صحيح، ويتبيَّنُ ذلك بالأمور التالية:

الأمرُ الأولُ: أن هذه المقدمةَ مبنيَّةٌ على إجمالٍ في الأحكام، فإنه يقال: ماذا يُقْصَدُ بالضدِّ هنا؟ هل يُقْصَدُ به الضدُّ العامُّ، الذي يعني: عدمَ الصفة، أم يُقْصَدُ الضدُّ الوجوديُّ الخاصُّ؛ الذي هو الاتصافُ بنقيض الصفة؟ فالبصرُ قد يُرادُ بضدِّه عدمُ الرؤية، وقد يُرادُ به الاتصافُ بالعَمى، والكلامُ قد يُرادُ بضدِّه عدمُ التكلُّم، وقد يُرادُ بضدِّه الاتصافُ بالخَرَسِ.

فإن قُصِدَ بالضدِّ الضدُّ العامُّ، فلا دليلَ يدلُّ على أنه حادثٌ؛ لأن الضدَّ العامَّ عدمٌ، والعدمُ لا يوصَفُ بالحدوث، وإنْ قُصِدَ بالضدِّ الضدُّ الوجوديُّ الخاصُّ، فلا دليلَ على أن كلَّ صفة لها ضدٌّ خاصٌّ.

وفي الإشارة إلى هذا المعنى بشكلٍ مفصَّلٍ يقول الآمديُّ: «القائلِ أن يقولَ: قولُكم: إن كلَّ صفةٍ حادثةٍ لا بُدَّ لها من ضدٍّ، فإما أن يُرادَ بالضد معنًى وجوديٌّ يستحيلُ اجتماعُه مع تلك الصفة لذاتيهما، وإما أن يُرادَ به ما هو أعمُّ من ذلك، وهو ما لا يتصوَّرُ اجتماعُه مع وجود الصفة لذاتيهما وإن كان عدمًا حتى يقال بأن عدمَ الصفة يكون ضدًّا لوجودها.

فإن كان الأوَّلُ ـ الضدُّ بمعنًى وجوديٍّ ـ فلا نُسَلِّمُ أنه لا بُدَّ وأن يكون للصفة ضدٌّ بذلك الاعتبار، **والاستدلالُ على موقع المنع عسيرٌ جدًّا**، وإن كان الثاني ـ الضدُّ بمعنًى عدميٍّ ـ فلا نُسَلِّمُ أنه يلزم أن يكون ضدُّ الحادث حادثًا، وإلا كان عدمُ العالم السابق على وجوده حادثًا، ولو كان عدمُه حادثًا كان وجودُه سابقًا على عدمه، وهو مُحالٌ»[1].

وحاصِلُ كلام الآمديِّ أن معنى الضدِّ الوارد في تلك المقدمة مُجْمَلٌ، فيقالُ لمن اعتمد عليه: ماذا تقصِدُ بضِدِّ الحادث، هل تقصد الضدَّ الوجوديَّ؟ فيكون المعنى: ما من حادثٍ إلا وله ضدٌّ حادثٌ موجودٌ، فهذا غيرُ مسلَّم، ولا دليلَ عليه، أم تقصِدُ الضدَّ العدميَّ؟ فيكون المعنى: ما من حادثٍ إلا وله ضدٌّ حتى ولو كان معدومًا، فإذا كنتم تقصدون هذا المعنى فلا نُسَلِّمُ لكم بأن الضدَّ المعدومَ يوصَفُ بالحدوث؛ لأنه معدومٌ أصلًا، فيكف تقولون عنه: إنه حادثٌ؟

فالعالَمُ حادثٌ، وضدُّه العدميُّ ـ وهو عدمُ حدوث العالم في الماضي ـ لا يوصَفُ

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين، للآمدي (٢/ ٢٢).

بحدوث ولا بقِدَمٍ؛ لأنه معدومٌ أصلًا، وهذا وجهٌ قويٌّ يُبْطِلُ الحكمَ الكليَّ الذي تضمنَتْه تلك المقدمةُ.

الأمرُ الثاني: أن هذه المقدمةَ محَلُّ خلاف بين الناس، فأكثرُ العقلاء على خلافها، والنزاعُ فيها بين طوائف الفقهاء والنُّظَّار، ومن الفقهاء مِن أتباع الأئمة الأربعة؛ كأصحابِ أحمد ومالكٍ والشافعيِّ وأبي حنيفة وغيرهم[١]، وإذا كان الأمرُ كذلك، فلا يصحُّ أن تُجْعَلَ مقدِّمةً في الدليل؛ لأنه لا يصحُّ الاستدلالُ بالمختلَفِ فيه وبما هو محلُّ النزاع.

الأمرُ الثالثُ: أن هذه المقدمةَ مناقِضةٌ لطبيعة الوجود؛ فإن الشيءَ قد يكون قابلًا لصفة ما، ومع ذلك لا يكون متصفًا بها ولا بضِدِّها[٢]؛ فالكرسيُّ مثلًا يكون قابلًا للَّون الأسود، ومع ذلك فقد يكون متصفًا باللون الأزرق، ولا يكونُ متصفًا بالبياض ولا بضدِّه وهو السَّوادُ.

الأمرُ الرابعُ: أن هذه المقدمةَ تلزم عنها لوازمُ باطلةٌ بالضرورة، فإنه بناءً على قولهم: «إن القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضدِّه» يلزم أن يكونَ لكل الأجسام طَعمٌ، ولونٌ، ورائحةٌ، أيًّا كان هذا الجسُم؛ جسمُ إنسان، أو جدارٍ أو غيرهما؛ لأنه إذا كان الموجودُ القابلُ للشيء لا يخلو عنه وعن ضدِّه، والجسمُ قابلًا لكل أنواع الأعراض، وهم يقولون: الأجسامُ متماثلةٌ، فإن ذلك يعني: أن كلَّ جسم لا بُدَّ أن يكون متصفًا بكل نوع من أنواع الأعراض: الطعمِ، واللونِ، والرائحةِ؛ لأن الأمرَ الموجودَ لا يخلو من الشيء ومن ضده.

ولأجل هذا اللازم القويِّ؛ فإن بعضَ القائلين بهذا الأصل التزموا أن كلَّ جسمٍ له طعمٌ، ولونٌ، وريحٌ، وغيرُ ذلك من أجناس الأعراض التي تَقْبَلُها الأجسامُ، وهذا الحكمُ الكليُّ الجازمُ لا دليلَ عليه، وهو مجازَفةٌ حُكْميةٌ منهم مناقضة للواقع.

يقولُ ابنُ تيميَّةَ في التعليق على التزام بعض الصِّفاتية بأن كلَّ جسم له طعمٌ، ولونٌ، ورائحةٌ: «كثيرٌ من أهل الكلام والحديث منعوا الأولى؛ كالهشامية والكرامية، وأبي معاذ، وزهير الإبَرِيّ، وكذلك الرازيُّ، والآمديُّ، وغيرهما من الأشعرية، منعوا المقدمةَ الأولى وبيَّنوا فسادَها، وأنه لا دليلَ لمن ادَّعاها على دعواه؛ بل قد يكونُ الشيءُ قابلًا للشيء وهو خالٍ منه ومن ضدِّه، كما هو الموجودُ؛ فإن القائلين بهذا الأصل التزموا أن كلَّ جسم له طعمٌ ولونٌ وريحٌ، وغيرُ ذلك من أجناس الأعراض التي تَقْبَلُها الأجسامُ. فقال جمهورُ

(١) انظر: درء التعارض بين العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ١٧٨)، و(٤/ ٤٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٥٣٧)، وهذا الوجه مبني على أن المراد بالضد هنا معناه العام، الذي يشمل النقيضين والضدين، والنقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان في نفس الوقت، والضدان هما اللذان لا يجتمعان، ولكن يمكن أن يرتفعا في نفس الوقت.

العقلاء: هذا مُكابَرةٌ ظاهرةٌ، ودعوى بلا حُجَّةٍ، وإنما التزمتْه الكُلَّابيَّة لأجل هذا الأصل»[١].

الأمرُ الخامسُ: أن قولَهم: بأن القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ لا يستلزمُ منعَ اتصاف الله بالصفات الاختيارية؛ لأن غايةَ ما يدلُّ عليه في حق الله: أن اللهَ تعالى لم يَزَلْ فاعلًا منذ القِدَم لجنس الحوادث، ونحن ـ أهلَ السُّنَّة ـ نقولُ به، فقولُهم ذلك لا يُبْطِلُ إلا قولَ الكرَّامية الذين أنكروا قِدَمَ جنس أفعال الله، ولكنه لا يُبْطِلُ قولَ أهل السُّنَّة الذين يقولون بقِدَم اتصاف الله تعالى بجنس الأفعال الاختيارية.

وفي بيان هذا الوجه يقولُ ابنُ تيميَّةَ: «الذين قالوا: إن القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضدِّه، فيقالُ لهم: غايةُ هذا أن يكونَ لم تزَلِ الحوادثُ قائمةً به، ونحن نلتزم ذلك»[٢].

ثم بيَّن أن المشكلةَ عند المتكلمين الذين اعتمدوا على ذلك الأصل أنهم جعلوا حكمًا عامًّا على كل الموجودات، ولو جعلوه خاصًّا بالله لكان حُكْمًا صحيحًا؛ فاللهُ تعالى يجب أن تكون صفاتُه قديمةً؛ لأنه لو لم يكن متصفًا بصفات الكمال، لكان متصفًا بضدِّها في القِدَم، وهو مُحالٌ.

فقد ذكر أن الأفضلَ أن يقال: إذا كان اللهُ قابلًا للاتصاف بصفة الكمال، لَزِمَ وجودُها له، ثم قال معقِّبًا: «فإذا قُرِّرَتِ الحُجَّة على هذا الوجه لم يُحْتَجْ أن يقال: كلُّ قابلٍ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ فإن هذه الدعوى الكليةَ باطلةٌ؛ بل يُدَّعى ذلك في حق الله خاصةً؛ لِما ذُكِر من الدليل والفرق بينه وبين غيره؛ فإنَّ غيرَه إذا كان قابلًا للشيء كان وجودُ القبول فيه من غيره ـ وهو اللهُ تعالى ـ وإحداثُ الله لذلك القبولِ لا يجب أن يكون مقارنًا للقابل؛ بل يجوز أن يتوقَّفَ على شروطٍ يُحْدِثُها اللهُ، وعلى موانعَ يُزيلُها، فوجودُ القبول هنا ليس منه بل من غيره؛ فلم تكن ذاتُه كافيةً فيه.

وأما الربُّ تعالى فلا يفتقِرُ شيءٌ من صفاته وأفعاله على غيره؛ بل هو الأحدُ الصَّمَدُ المستغني عن كل ما سواه، وكلُّ ما سواه مفتقِرٌ إليه مصنوعٌ له؛ فيمتنع أن يكون الربُّ مفتقرًا إليه؛ فإن ذلك هو «الدور القبلي» الممتنعُ بصريح العقل واتفاق العقلاء»[٣].

فهذه المقدمةُ إذن لا تُبْطِلُ الاتصافَ بالصفات الاختيارية، وإنما تُثْبِتُها وتؤكِّدُها؛ لأنه يمكن أن نقولَ: نعم القابلُ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، واللهُ تعالى قابلٌ للاتصاف

---

(١) شرح حديث النزول، لابن تيمية (١٥٨).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢٨١).
(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢٩٤).

بصفة الكلام، فهو لا يخلو عنها وعن ضدها؛ وهو الخَرَسُ، وضدُّها نقصٌ يُنَزَّهُ اللهُ عنه، فلا بُدَّ من إثبات صفات الكلام له، ويمكن أن يقال: اللهُ قابلٌ للاتصاف بصفة القدرة، فهو لا يخلو عنها وعن ضدها؛ وهو العجزُ، والعجزُ نقصٌ يُنَزَّهُ اللهُ عنه، فلا بُدَّ من اتصاف الله بصفة القدرة، وهكذا يقالُ في كل الصفات الاختيارية.

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابنُ تيميَّةَ: «من يقولُ: إنه يمكن تسلسلُ الحوادث فإنه يُبَيِّنُ خطأهم في هذا التفريق ويقول: إذا كان الحيُّ لا يخلو عما يقبله وعن ضدِّه، والربُّ تعالى قابلٌ للاتصاف بالقول والإرادة، لَزِمَ ألا يخلوَ عن ذلك وعن ضدِّه، لكنَّ ضدَّه صفةُ نقصٍ، كضدِّ السمع والبصر، فيلزمُ أنه ما زال متصفًا بالقول والإرادة، والاتصافُ بنوع ذلك ممكنٌ»[١].

الأمرُ السادسُ: أن هذه المقدمةَ تنقلِبُ على من استدلَّ بها؛ وبيانُ ذلك: أنهم قالوا: إن الأمرَ القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وقالوا في الوقت نفسه: إن اللهَ قادرٌ في الأزل، فيقال لهم: إن معنى كونه لم يَزَلْ قادرًا في الأزل، أنه لم يَزَلْ فاعلًا للشيء وضدِّه، وهذا يعني: أن اللهَ قابلٌ لفعل المقدور وعدم فعله في الأزل، ومقتضى ذلك: أنه لم يَزَلْ فاعلًا للحوادث، وهذا مناقضٌ لما تدَّعون من استحالة وجود حوادثَ لا أوَّلَ لها.

وفي بيان هذا الوجه يقول ابن تيميَّةَ: «إن كان القابلُ للشيء لا يخلو عنه وعن ضدِّه؛ فالقادرُ على الشيء لا يخلو عنه وعن ضدِّه؛ لأن القادرَ قابلٌ لفعل المقدور، فإن كان قَبولُ القابل للحوادث يستلزم إمكانَ وجودها في الأزل، فقدرةُ القادر الأزَليَّةُ على فعل الحوادث تستلزم إمكانَ وجودها في الأزل؛ وإن أمكن أن يكونَ قادرًا مع امتناع المقدور: أمكن أن يكون قابلًا مع امتناع المقبول»[٢].

ومعنى هذا الكلام: أن الأمرَ إذا كان قابلًا للشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ فاللهُ تعالى موصوفٌ بالقدرة منذ الأزل على قولكم، ومقتضى ذلك أنه قابلٌ لفِعْل المقدور، فيلزم أن يكونَ قِدَمُ جنس الحوادث ممكنًا؛ لأن قدرةَ الله قديمةٌ، وأنتم لا تقولون بذلك؛ بل تقرِّرون بأن جنسَ الحوادث يستحيل أن يكون قديمًا.

وإن قلتم: إن اللهَ موصوفٌ بالقدرة منذ الأزل، وقابليةُ قدرته فعلَ الحوادث ممتنعةٌ، فمعنى ذلك: أن الأمرَ يمكن أن يكون قابلًا لشيءٍ مان ولا يلزم منه قبولُه لضدِّه.

هذا الوجهُ من أقوى الأوجه التي تبيِّنُ تناقضَ الذين اعتمدوا على هذه المقدمة، ووجهُ القوة امتناعُ الجمع بين ثلاث مقالات لهم؛ وهي قولُهم: القابلُ للشيء لا يخلو عنه

(١) درء التعارض بين العقل والنقل (٤/١٠١).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/٢٨٢).

وعن ضده، وقولُهم بأن اللهَ قادرٌ في الأزل، وقولُهم باستحالة وجود حوادثَ لا أوَّلَ لها.

فلو كان الموجودُ قابلًا للاتصاف بالصفة وضِدِّها، واللهُ سبحانه متَّصِفٌ بالقدرة منذ الأزل، وهذا يعني: أن الله قابلٌ؛ لأن يخلُقَ وألا يخلُقَ، ومقتضى ذلك أن قدرةَ الله ﷻ قابلةٌ لفعل الحوادث، فكيف تقولون: إن الحوادثَ لها أولٌ، وقِدَمُها ممتنعٌ؟

فتحصَّلَ من الأوجه السابقة أن تلك المقدمةَ ليست باطلةً من كل وجه، وإنما دخل الخَلَلُ على المتكلمين فيها من جهة الإجمال في معنى الضد، ومن جهة التعميم فيها، ومن جهة لوازمها الباطلة التي حدثتْ بسبب امتزاجها مع أصولٍ أخرى، ومن جهة عدم اتساقهم بين الأخْذِ بها وبين أصولهم الأخرى.

وأما المقدمةُ الثانيةُ: فهي أن ما لا يخلو من الاتصاف بالحوادث فهو حادثٌ؛ وهي مقدمةٌ غيرُ صحيحة، **ويمكن بيانُ عدم صحتها بأمور**:

الأمرُ الأولُ: أن صياغةَ هذه المقدمة صياغةٌ مجمَلةٌ، تختلط فيها معانٍ مختلفةٌ، **فذلك القولُ يحتمل معنيين**:

المعنى الأولُ: أن ما لا يخلو من حوادثَ محصورةٍ في عدد فهو حادثٌ، فهذا المعنى صحيحٌ، فإن ما لا يخلو من الحوادث المحصورة في عدد معينٍ، فهو لا بُدَّ أن يكون حادثًا.

المعنى الثاني: أن ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادثٌ، فيكون المعنى: ما لا يخلو من الحوادث التي لا أولَ لها، فما من حادثٍ إلا وقَبْلَه حادثٌ إلى الأبد فهو حادثٌ، فهذا المعنى غيرُ صحيح، وهو محلُّ النزاع بين أهل السُّنَّة والجماعة وبين أتباع علم الكلام، فأهلُ السُّنَّة لا يُسَلِّمون بهذا المعنى ويقولون: يصِحُّ أن يُقالَ: ما من حادثٍ إلا وقبلَه حادثٌ إلى ما لا نهايةٍ في الأزل، كما أنه ما من حادث إلا وبعدَه حادثٌ في المستقبل.

فإذا كان الأمرُ كذلك فلا يحقُّ لهم أن يستدلُّوا بمحلِّ النزاع على صحة قولهم؛ لأن ذلك فيه وقوعٌ في مغالطة المصادرة على المطلوب، التي تَعْني أن يستدلَّ المرءُ على قوله بقوله.

الأمرُ الثاني: أن التسليمَ بصحة تلك المقدمة يؤدِّي إلى لوازمَ باطلةٍ؛ لأن من يمنعُ مِن وجود حوادثَ لا أوَّلَ لها يلزمه تجويزُ حدوث الحوادث بلا سببٍ مُرَجِّحٍ؛ وبيانُ ذلك أن حدوثَ الشيء الجزئيِّ لا يمكن أن يقعَ بعلَّةٍ تامةٍ قديمةٍ؛ لأن العلةَ القديمةَ يجب أن يكون معلولُها قديمًا؛ فكلُّ أمرٍ حادثٍ بعد أن لم يكنْ، فلا بُدَّ أن يكون واقعًا بعلَّةٍ حادثةٍ تُناسِبُه، فإن قلنا: إن جنسَ الحوادث حدَثَ بعد أن لم يكن حادثًا، وأنكرْنا قيامَ الصفات الاختيارية بالله، فإنه يلزمُ من ذلك بالضرورة وجودُ حادثٍ بلا سببٍ، وحدوثُ الترجيح بلا

مرجِّحٍ؛ لأن معنى ذلك القولِ أن الأمورَ الحادثةَ حدثت بلا مؤثِّرٍ حادثٍ مناسبٍ لها، وقد التزم بعضُ أهل الكلام بهذا اللازم، وهو لازمٌ باطلٌ بالضرورة؛ لأنه متناقضٌ مع مبدأ السببية الفِطْريِّ الضروري.

فإذا بَطَلَتْ هاتان المقدمتان اللتان قام عليهما هذا الاعتراضُ، بَطَل الاعتراضُ ذاتُه.

الاعتراضُ الثاني: أن القولَ بأن الله تعالى قابلٌ لحلول الحوادث في ذاته لا يخلو من **حالين باطِلَين**:

الحالُ الأولُ: إما أن يكون قبولُه للاتصاف بالصفات الاختيارية عارضًا لذاته، وهذا ممتنعٌ؛ لأن القبولَ الحادثَ يتطلب قبولًا قبله، وهذا يؤدِّي إلى التسلسُلِ الممتنع.

الحالُ الثاني: أن يكون قبولُه للاتصاف بالصفات الاختيارية ملازمًا لذاته، وهذا باطلٌ؛ لأن ما كان من لوازم ذاته فهو قديمٌ بقِدَمها، وهذا يلزم منه وجودُ الحوادث في الأزل، ووجودُ الحوادث في الأزل ينافي الحكمَ عليها بالحدوث؛ لأنه يستحيل أن يكون الشيءُ قديمًا حادثًا في آنٍ واحد.

فصحَّ من خلال هذين الأمرين أن الله تعالى لا يصحُّ أن يكون قابلًا للاتصاف بالصفات الاختيارية[١].

وهذه الحُجَّةُ غيرُ صحيحة، وسنقتصرُ في هذا الموضع على أصولِ ما يُبْطِلُها، وحاصلُه:

الأمرُ الأولُ: أن يقالَ: لا شكَّ أن قبولَ اتصاف الله بالصفات الاختيارية ملازِمٌ لذات الله تعالى؛ لأنه كمالٌ، والكمالُ ملازِمٌ لذاته سبحانه، ولكن هذا لا يلزم منه قِدَمُ أفراد الصفات، وإنما غايةُ ما يلزم منها قِدَمُ جنس صفات الكمال، ونحن نقولُ به، فنحن نقرِّرُ أن صفاتِ الكمال لله تعالى قديمةُ الجنس متجددةُ الأفراد في كثير منها، فهذه الاعتراضُ في الحقيقة ليس فيه إبطالٌ للاتصاف بالصفات الاختيارية، وإنما فيه تأكيدٌ لها[٢].

الأمرُ الثاني: المعارضةُ بالقدرة؛ وذلك بأن يقالَ: هل اللهُ تعالى يقدِرُ على الخلق منذ الأزل أم لا؟ فإن قلتم: لا يقدِرُ، ثم أصبح قادرًا، فقد وصفتم اللهُ بالنقص، فمعنى كلامكم أن اللهَ كان فاقدًا للقدرة ثم اتصف بها.

وإن قلتم: كان قادرًا على الخلق منذ الأزل؛ وهو الصوابُ، فإنه يقال لكم: هل كان الفعلُ ممكنًا لله تعالى مع قدرته عليه منذ الأزل أم لا؟ فإن قلتم: لا، فقد وقعتم في

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٢٥).

(٢) انظر: درء التعارض بين العقل والنقل (٤/ ٦٦).

مناقضة العقل؛ لأن وصفَ الله بالقدرة على الفعل؛ يعني: أن الفعلَ ممكنُ الوقوع؛ لأن القدرةَ لا تتعلَّق بالمستحيل، والقادرُ لا يكون قادرًا على ما هو ممتنعٌ.

وإن قلتم: كان الفعلُ ممكنًا له منذ الأزل؛ لأن اللهَ مُتَّصِفٌ بالقدرة منذ الأزل، قيل لكم: وكذلك يقالُ في قَبول الحوادث: هو قابلٌ لها منذ الأزل، ولا يلزمُ من ذلك قِدَمُها؛ فالقولُ في القبول للحوادث كالقول في القدرة، والقولُ بإمكان القدرة يستلزمُ القَبولَ بالضرورة.

وقد أشار إلى هذا الوجه الآمديُّ؛ حيث يقولُ في نقض هذا الاعتراض: «على أصْلِنا الباري تعالى موصوفٌ في الأزل بكونه قادرًا على خلق العالم، ولا يلزمُ منه إمكانُ وجود العالم أزلًا»[(١)].

ويقولُ ابنُ تيميَّةَ في بيانه: «أن يقالَ: لا رَيبَ أن الربَّ تعالى قادرٌ؛ فإما أن يُقالَ: إنه لم يَزَلْ قادرًا، وإما أن يُقالَ: بل صار قادرًا بعد أن لم يكُنْ، فإن قيل: لم يَزَلْ قادرًا ـ وهو الصوابُ ـ فيُقالُ: إذا كان لم يَزَلْ قادرًا فإن كان المقدورُ لم يَزَلْ مُمكنًا أمكن دوامُ وجود الممكنات، فأمكن دوامُ وجود الحوادث؛ وحينئذٍ فلا يمتنع كونُه قابلًا لها في الأزل.

وإن قيل: بل كان الفعلُ ممتنعًا ثم صار ممكنًا، قيل: هذا جمعٌ بين النقيضين؛ فإن القادرَ لا يكون قادرًا على ممتنع، فكيف يكون قادرًا مع كون المقدور ممتنعًا؟ ثم يقالُ: بتقدير إمكان هذا كما قيل: هو قادرٌ في الأزل على ما يمكن فيما لا يزال، قيل: وكذلك في القَبول، يُقال: هو قابلٌ في الأزل لِما يمكنُ فيما لا يزال»[(٢)].

الأمرُ الثالثُ: قياسُ الأَوْلى؛ وصورتُه أن يقالَ: هل اللهُ قادرٌ على أن يُحْدِثَ ما هو مُباينٌ لذاته من المخلوقات أم لا؟ فإنه لا بُدَّ أن يقالَ: نعم؛ لأن هذا هو مقتضى الكمال في القدرة، قيل: فقدرتُه على ذلك تدلُّ من بابِ أَوْلَى على قدرته في تحديد ما شاء له من الصفات الاختيارية؛ لأن قدرةَ القادر على ما يقوم بنفسه أولى من قدرته على ما يقوم بغيره.

وفي الإشارة إلى هذا الوجه يقول ابنُ تيميَّةَ: «أن يقالَ: هو قادرٌ على حدوث ما هو مُبايِنٌ له من المخلوقات، ومعلومٌ أن قدرةَ القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المباين له؛ وإذا كان الفعلُ لا مانعَ منه إلا ما يمتنع مثلُه لوجود المقدور المباين، ثم ثبت أن المقدورَ المبايِنَ هو ممكنٌ وهو قادرٌ عليه؛ فالفعلُ أن يكون ممكنًا مقدورًا أولى»[(٣)].

---

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٤٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٤٨).

الاعتراضُ الثالثُ: أنه لو قامت الصفاتُ الاختيارية بالله تعالى، لَلَزِمَ من ذلك وقوعُ الحدوث والتغيُّر في ذاته، ووقوعُ الحدوث والتغيُّر من خصائص المخلوقات؛ فالاتصافُ بالصفات الاختيارية مُحالٌ على الله.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح، وقد ذكر الرازيُّ والآمديُّ وغيرُهما، وهو في أصله مقرَّرٌ عند أرسطو، فهو من أولِ مَن قال به، حيث يقول: «المبدأُ الأولُ لا يتغيَّرُ؛ فالتغيُّرُ فيه انتقالٌ إلى الأنقص»[١]، ونقل الأشعريُّ أن الحدوثَ بمعنى الخلق؛ حيث يقول: «اتفق أهلُ الإثبات على أن معنى مخلوقٍ معنَى مُحدَثٍ، ومعنَى مُحْدَثٍ معنَى مخلوقٍ، وهذا هو الحقُّ عندي، وإليه أذهب، وبه أقولُ»[٢].

وهذا الاعتراضُ قائمٌ على مغالطة في الألفاظ، وتداخلٍ في المعاني غير المتناسقة؛ وبيانُ ذلك أن يُقالَ عن لفظ التغيُّر: **يحتمل أحدَ معنيين**:

المعنى الأول: أن يُرادَ به تجدُّدُ الاتصاف بالصفات الحادثة بعد أن لم تكن، فإن كان المرادُ به هذا المعنى؛ فالاعتراض في الحقيقة واقعٌ في الدَّوْرِ والمصادرة على المطلوب؛ لأن المعنى سيكون: «القابلُ لحلول الحوادث قابلٌ لحلول الحوادث»، وهذا لا معنَى له، فلو قلنا: إن الشمسَ قابلةٌ للتحرك، وسَمَّيْنا هذه الحركةَ تغيُّرًا، فإن معنى الكلام سيكون: إذا كانت الشمسُ قابلةً للتحرك فإنها متحركةٌ، وهذا كلامٌ لا معنَى له، وليس فيه إبطالٌ لمن يُثْبِتُ الصفاتِ الاختياريةَ.

المعنى الثاني: أن يُرادَ به التبدُّلُ من حالٍ إلى حالٍ، مثلِ الانتقال من الصحة إلى المرض ونحوِ ذلك من التبدُّلات، فإذا كان هذا هو المرادَ، فإنه لا يلزم من القول بأن اللهَ متَّصِفٌ بالصفات الاختيارية أن يكون متغيرًا متبدلًا من حال إلى حال، وتسميةُ الاتصاف بالصفات الاختيارية تغيُّرًا غيرُ صحيح؛ بل هو مخالفٌ للغة العرب؛ فإن الناسَ لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا كانت جاريةً في السماء: إن هذا تغيُّرٌ، وإنها تغيَّرَتْ، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادتُه أن يقرأ القرآنَ ويصلِّيَ الصلواتِ الخمسَ: إنه كلما قرأ وصلى قد تغيَّر، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكُنْ عادتُه هذه الأفعالَ، فإذا تغيَّرت صفتُه وعاداتُه قيل: إنه قد تغيَّرَ، وحينئذٍ فمن قال: إنه سبحانه لم يَزَلْ متكلمًا إذا شاء، فعَّالًا لما يشاء، لم يُسَمِّ أفعالَه تغيُّرًا، وقد كرَّر هذا النقدَ الرازيُّ، والآمديُّ، وابنُ تيميَّةَ، وغيرُهم.

ثم على القول بأن ذلك يسمَّى تغيُّرًا، فإن ذلك لا يعني بُطلانَ ما جاءت به النصوصُ الشرعيَّةُ، فعلى التسليم بأنه يصحُّ أن تُسمَّى الأفعالُ المتجددةُ تغيُّرًا، فلا يعني

(١) مقالة اللام؛ ضمن كتاب أرسطو عند العرب، لعبد الرحمٰن بدوي (٥).

(٢) مقالات الإسلاميين (٥٤١).

ذلك: أن تُنْفى عن الله الصفاتُ التي جاءت النصوصُ الشرعيةُ صراحةً بإثباتها.

وهذا كلُّه يؤكِّدُ على أن الحدوثَ والتغيُّر لا يطابقُ معنى الخلق؛ فالحادثُ قد يكون مخلوقًا وقد لا يكون، ولهذا يقولُ ابن تيميَّةَ: «الفرقُ بين المخلوق والـمُحْدَثِ هو اصطلاحُ أئمة أهل الحديث، وهو موافقٌ للُّغة التي نزل بها القرآنُ»[١].

ويقولُ ابنُ قُتيبة: «الـمُحْدَثُ ليس هو في موضع بمعنى مخلوقٍ، فإن أنكروا ذلك فليقولوا في قول الله: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا ١﴾ [الطلاق: ١]: إنه يخلُقُ، وكذلك قولُه: ﴿لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا ١١٣﴾ [طه: ١١٣]؛ أي: يُحْدِثُ لهم القرآنُ ذكرًا. والمعنى: يُجَدِّدُ عندهم ما لم يكُنْ، وكذلك قولُه: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ أي: ذكرٍ حَدَثٍ عندهم لم يكُنْ قبل ذلك»[٢].

الاعتراضُ الرابعُ: الاستدلالُ بقوله تعالى على لسان إبراهيم: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦]؛ **ووجهُ الاستدلال**: أن إبراهيمَ عليه السلام استدلَّ على عدم ربوبية الشمس والقمر بالتغيُّر والحركة، وهذا يدلُّ على أن اللهَ تعالى لا يقبلُ الاتصافَ بالصفات التي توجب التغيُّرَ، وهي الصفاتُ الاختياريةُ؛ لأنها تنافي الرُّبوبيةَ.

والاستدلالُ على نفي إثبات الصفات الاختيارية بهذه الآية غيرُ صحيح؛ وذلك لأمورٍ:

الأمرُ الأولُ: أن الأُفولَ ليس هو الحركةَ؛ كما زعموا؛ بل هو الـمَغيبُ والاختفاءُ، فإنه لا يُقالُ لكل متحرك: إنه آفِلٌ، فلا يُقال للماشي مثلًا أو للمصلِّي: إنه تأفَّل، فهذا لا يُعرَفُ في لغة العرب؛ بل إن تفسيرَ الأفول بالحركة مخالفٌ لإجماع أهل اللغة، فلم يفسِّرْه أحدٌ منهم بذلك، فإنهم أجمعوا على تفسيره بالـمَغيبِ، وهذا المعنى قرَّرَه عددٌ من علماء العربية؛ يقول ابنُ فارسٍ: «أفَلَتِ الشمسُ: غابت، ونجومٌ أُفَّلٌ، وكلُّ شيء غاب فهو آفِلٌ»[٣]، وإبراهيمُ عليه السلام قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦﴾، حين غابت الكواكبُ واحتَجَبَتْ، وقد توارد أهلُ اللغة على تقرير هذا المعنى، ولم يَشِذَّ منهم أحدٌ.

وهو مخالفٌ أيضًا لما أجمع عليه المفسرون من الصحابة والتابعين وعلماء السلف، فإنه لم يفسِّرْ أحدٌ منهم الأفولَ بالحركة، وإنما تواتروا على تفسيره بالـمَغيبِ.

الأمر الثاني: أن تفسيرَ الأفول بالحركة مخالفٌ لطريقة الاستدلال في القصة؛ فإن إبراهيمَ عليه السلام لو أراد أن يعتمِدَ على الحركة في إثبات بُطلان ربوبية الكواكب، لاستدلَّ بأول بُزوغِها وتحرُّكِها، فهو لم يبدأْ في الاستدلال بها من أول ظهورها، وإنما انتظر حتى الأفولِ

(١) التسعينية (٢/ ٤٢٨).

(٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية (٣٩).

(٣) معجم مقاييس اللغة (١/ ١١٩).

كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٨، ٧٩]، فإبراهيمُ عليه السلام لم يجعَلِ الحركةَ والانتقالَ مستندَه في الاستدلال؛ إذ لو كانت مستندَه لقال: انظروا إليها كيف تَبْزُغُ وتتحرَّكُ، من بداية بزوغها، وهو أيضًا لم يقُلْ: إني لا أحِبُّ المتحركين.

ولأجل هذه المخالفة أقرَّ العزُ بن عبد السلام بكون استدلالهم بالقصة مُشْكِلًا، فقال عن اعتمادهم عليها: «هو مشكلٌ غايةَ الإشكال؛ لأن الدالَّ على عدم إلٰهية الكوكب إن كان التغيُّرَ، فقد وُجِدَ قبل الأفول، فلا معنى لاختصاصه به، وإن كان الغيبةَ عن البصر فيلزمُ في حق الله سبحانه، وإن كان كونَه انتقل من كمالٍ ـ وهو العلوُّ ـ إلى نقصانٍ، فقد كان ناقصًا عند الإشراق»[1].

وعند التأمل في طريقة إبراهيم عليه السلام، فإنا نَخْلُصُ إلى أمرين هامَّين، هما:

الأولُ: أن الأُفولَ ليس هو مجرَّد حركة؛ لأنه فرَّق بين البزوغ الذي يقتضي الحركةَ بالضرورة وبين الأفول.

والثاني: أن طريقةَ الاستدلال في القصة تدلُّ على نقيض ما أراده المتكلمون منها، وقد بيَّن ابنُ تيميَّةَ وجهَ ذلك فقال: «فإن كان إبراهيمُ إنما استدلَّ بالأفول على أنه ليس ربَّ العالمين ـ كما زعموا ـ لزِمَ من ذلك أن يكون ما يقوم به الأفولُ ـ من كونه متحركًا منتقلًا ـ تحُلُّه الحوادثُ؛ بل ومن كونه جسمًا متحيزًا، لم يكُنْ دليلًا عند إبراهيمَ على أنه ليس بربِّ العالمين، وحينئذ فيلزم أن تكونَ قصةُ إبراهيم حُجَّةً على نقيض مطلوبهم، لا على نفس مطلوبهم»[2].

الاعتراضُ الخامسُ: **شُبهةُ الكمال والنقص**؛ وهي أن الصفاتِ الاختياريةَ لا تخلو إما أن تكون نقصًا أو كمالًا، فإن كانت نقصًا، فإنه يجب تنزيهُ الله عنها، وإن كانت كمالًا، فإنه يلزم أن يكون اللهُ فاقدًا للكمال قبل الاتصاف بها، وفِقدانُ الكمال في حق الله نقصٌ، فيجب أن يُنَزَّهَ اللهُ عن الاتصاف بهذا النوع من الصفات.

وهذا الاعتراضُ هو الذي عوَّلَ عليه الرازيُّ والآمديُّ، ورأيا فيه بديلًا كافيًا عن الأدلة الضعيفة التي سبقت.

ولكن هذا الاعتراضَ خطأٌ، وبيانُ ما فيه من خطأ يمكن أن يُبَيَّن بالأمور التالية:

الأمرُ الأولُ: أنَّا لا نُسلِّمُ أن عدمَ هذه الأمور قبل وجودها نقصٌ؛ بل بعضُ الأمور

---

(١) فوائد في مشكل القرآن (١١٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٥٣٠).

لو وُجِدت قبل وقتها المناسب لكانت نقصًا؛ مثالُ ذلك: تكليمُ الله لموسى عليه السلام ونداؤه له، فنداؤه حين ناداه صفةُ كمال؛ ولو ناداه قبل أن يجيءَ لكان ذلك نقصًا؛ لأن توجيه الخطاب إلى المعدوم الذي لا يدرك مناف للحكمة؛ فكلٌّ منها كمالٌ حين وجوده؛ ليس بكمالٍ قبل وجوده؛ بل وجودُه قبل الوقت الذي تقتضي الحكمةُ وجودَه فيه نقصٌ.

الأمرُ الثاني: أن يُقالَ: إذا عُرض على العقل الصريح ذاتٌ يمكنها أن تتكلَّم بقدرتها وتفعلَ ما تشاء بنفسها، وذاتٌ لا يمكنها أن تتكلَّم بمشيئتها ولا تتصرَّفُ بنفسها البتَّةَ؛ بل هي بمنزلة الزمِنِ الذي لا يمكنه فعلٌ يقوم به باختياره ـ قضى العقلُ الصريحُ بأن هذه الذاتَ أكملُ، وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الربَّ بصفة النقص؛ والكمالُ في اتصافه بهذه الصفات؛ لا في نفي اتصافه بها.

الاعتراضُ السادسُ: أن اتصافَ الله بالصفات الاختيارية؛ يعني: أن كمالَ الله مشروطٌ بأفعال العباد؛ فاللهُ مثلًا يحبُّ الكافرَ إذا أسلم، وهذا يعني: أن صفاتِ الله تتأثر بأفعال العباد، وهذا أمرٌ في غاية الفساد، وهذا الاعتراضُ ذكره عددٌ من المتأخرين، وممن نصَّ عليه الكِيلانيُّ المشهورُ بـ«ابن قاوانَ»، وكذلك أشار إليه البيضاويُّ وغيره، وتبنَّاه بعضُ المعاصرين[١].

وهو اعتراضٌ ضعيفٌ، ويمكن أن نبيِّنَ خطأه **بالأمور التالية**:

الأمرُ الأولُ: أن الاعتراضَ مبنيٌّ على ألفاظ مُجْمَلة؛ فالقولُ بأن كمالَ الله مشروطٌ بأفعال العباد، أو متأثِّرٌ بها يحتمل **أحدَ معنيين**:

المعنى الأولُ: أن كمالَ الله ناقصٌ حتى يأتي فعلُ العبد فيُكْمِلَه ويؤثِّرَ في تكميله، وأن الكمالَ لله تعالى لا يتحقَّقُ حتى يؤثِّرَ فيه شرطُه، فهذا معنًى باطلٌ لا يقول به أحدٌ من المسلمين؛ فإن المخلوقَ يستحيلُ أن يؤثر في أفعال الله ويُكْمِلَها؛ لأن المخلوقَ وأفعالَه كلَّها خاضعةٌ لقدرة الله وخلقه وجلاله.

المعنى الثاني: أن يكونَ المقصودُ أن بعضَ أفراد كمال الله يتجدَّدُ مع تجدد الأفعال الصادرة من الإنسان المناسبة له، وأن اللهَ يُقَدِّرُ أقدارًا ويرتب عليها أفعالَه؛ فهذا معنًى صحيحٌ، وهو ما نقرِّرُه، ولكن هذا لا يُسَمَّى تأثيرًا، وإنما هو فعلٌ موافقٌ للحكمة، وموافقةُ الحكمة كمالٌ وليست نقصًا.

يقول ابنُ القيم: «سألتُ شيخَ الإسلام ابنَ تيميَّةَ رحمه الله يومًا فقلت له: إذا كان الربُّ سبحانه يرضى بطاعة العبد، ويفرحُ بتوبته، ويغضَبُ من مخالفته، فهل يجوز أن يؤثِّرُ الـمُحْدَثُ في القديم حبًّا وبُغْضًا وفرحًا وغيرَ ذلك؟

(١) انظر: شرح العقائد العضدية، للكيلاني المعروف بابن قاوان (٥١).

فقال لي: الربُّ سبحانه هو الذي خلق أسباب الرِّضى والغضب والفرح، وإنما كانت بمشيئته وخلقه، فلم يكن ذلك التأثرُ من غيره؛ بل من نفسه بنفسه، والممتنعُ أن يؤثِّرَ غيرُه فيه؛ فهذا مُحالٌ، وأما أن يخلُقَ هو أسبابًا ويشاءها ويُقَدِّرُها تقتضي رضاه، ومحبته، وفرحه، وغضبه؛ فهذا ليس بمُحالٍ، فإن ذلك منه بدأ وإليه يعودُ»[١].

الأمرُ الثاني: أن هذا الاعتراضَ يمكن أن يورَدَ على الصفات التي يُقِرُّ بها علماءُ الأشاعرة، فإنه يمكن أن يُقالَ: وكذلك اتصافُ الله بالمغفرة إنما يكون بعد وقوع العبد في المعصية واستغفاره منها، وكذلك اتصافُ الله بالرزق، إنما يكون بعد وجود المخلوقات المرزوقة؛ فاللهُ تعالى قبل وجود المخلوقات لم يكن غافرًا ولا رازقًا، وكذلك يمكن أن يُقالَ في صفة الإحياء والإماتة وغيرها من الكمالات، فكمالُه مشروطٌ بالمخلوق إذن بناءً على قولهم.

الأمرُ الرابعُ: أن يُقالَ: إن هذا الاعتراضَ يوجِبُ إبطالَ باب الدعاء كلِّه؛ لأن حقيقةَ الدعاء أن الإنسان يطلب من الله تحقيقَ أمر له أو دفْعَه عنه، فإن استجاب اللهُ له، فإنه يصِحُّ بناءً على ذلك الاعتراض أن يُقالَ: إن كمال الله تأثَّر بفعل العبد.

والصحيحُ أن يُقالَ: إن اللهَ تعالى هو الذي حرَّك العبد؛ ليدعوه ويسألَه؛ فاللهُ تعالى هو المؤثِّرُ في العبد وليس العكسُ، يقول ابنُ أبي العز: «إن قيل: إذا كان إعطاءُ الله معلَّلًا بفعل العبد كما يُعقل من إعطاء المسؤول للسائل؛ كأنَّ السائلَ قد أثَّر في المسؤول حتى أعطاه؟!

قلنا: الربُّ سبحانه هو الذي حرَّك العبدَ إلى دعائه، فهذا الخيرُ منه، وتمامُه عليه، كما قال عمرُ رضي الله عنه: «إني لا أَحْمِلُ هَمَّ الإجابة، وإنما أَحْمِلُ هَمَّ الدعاء، ولكن إذا أُلْهَمْتُ الدعاءَ فإن الإجابةَ معه». وعلى هذا قولُه تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾ [السجدة: ٥].

فأخبر سبحانه أنه يبتدئُ بالتدبير، ثم يَصْعَدُ إليه الأمرُ الذي دبَّره؛ فاللهُ سبحانه هو الذي يقذِفُ في قلب العبد حركةَ الدعاء، ويجعلُها سببًا للخير الذي يعطيه إياه، كما في العمل والثواب، فهو الذي وفَّقَ العبدَ للتوبة ثم قَبِلَها، وهو الذي وفَّقَه للعمل ثم أثابه، وهو الذي وَفَّقه للدعاء ثم أجابه، فما أثَّرَ فيه شيءٌ من المخلوقات؛ بل هو جعل ما يفعله سببًا لما يفعله»[٢].

اعتراضٌ وجوابُه:

مذهبُ أهل السُّنَّة في الصفات الاختيارية يقوم على قاعدة التفريق بين قِدَم الجنس

---

(١) مدارج السالكين، لابن القيم (٢/ ٤٣٣).

(٢) شرح الطحاوية، لابن أبي العز (٦٨٠).

وحدوث الأفراد، ولكن هذه القاعدةَ عليها اعتراضٌ مشهورٌ؛ حاصلُه: إذا كان الجنس مكوَّنًا من الأفراد، والأفرادُ حادثةً، فلا بُدَّ أن يأخُذَ حكمَ الأفراد؛ لأن الجنسَ ليس شيئًا أكثرَ من الأفراد مجتمعةً؛ فالجنسُ إذن لا بُدَّ أن يكون حادثًا.

والجوابُ على هذا الاعتراض: هو أن يُقالَ: إن حكمَ الجملة ليس مطابقًا لحكم الأفراد في كل الأحوال والصور، وإنما قد يكون للجملة حكمٌ مختلفٌ عن حُكم الأفراد، ولأجل هذا لا يحكَمُ في كل الأحوال على الجنس بالفناء إذا كانت أفرادُه حادثةً، فإنه لا يُحكَمُ على الجنَّة بالفناء مع أن أفرادَ نعيمها حادثةٌ، وكذلك الحالُ في الماضي.

ومما يدل على أن حكمَ الجنس لا يلزم أن يكون موافقًا لحكم الأفراد التي تكوَّن منها: أن طولَ جزء الذِّراع أقلُّ من طول الذراع نفسه، فلو كان حكمُ الكل يلزم أن يكونَ موافقًا لحكم الجزء؛ لكان طولُ الذراع يجب أن يكون مساويًا لطول كل جزء من أجزائه، وكذلك الحالُ في الوزن؛ فالصاعُ من البُرِّ مُكَوَّنٌ من أجزاء هي أقلُّ منه، فلو كان حكمُ الكل يجب أن يكون موافقًا لحكم الجزء، لوجب أن يكون وزنُ الصاع مساويًا لوزن كل جزء منه، وهذا مُحالٌ.

وهذا يدلُّ على بطلان المقدمة التي قام عليها ذلك الاعتراضُ؛ وهي أن ما كان مكوَّنًا من الحوادث فهو حادثٌ، فهذه المقدمةُ مبنيةٌ على أن حكمَ الكل يأخذ حكمَ الأجزاء التي تكوَّن منها، وقد ثبت عدمُ اطراده بما سبق من الأمثلة.

وقد أقرَّ بأن حكمَ المجموع لا يلزم أن يكون حكمَ الأفراد عددٌ من علماء الكلام، وفي ذلك يقول صفيُّ الدين الهنديُّ: «حكمُ المجموع المركَّبِ من الأفراد قد يكون مخالفًا لحكم تلك الأفراد، والعلمُ بذلك ضروريٌّ بعد الاستقراء».

وقد اهتم ابنُ تيميَّةَ بهذا الأصل كثيرًا، وأوضح حقيقتَه ومستنداتِه، وقدْرًا من تفاصيله، وبيَّن الآثارَ التي تترتب عليه، ومن أجمع المواضع التي تحدَّث فيها عن هذا الأصل قولُه: «لكن لا يلزم من حدوث كلِّ فردٍ فردٍ مع كون الحوادث متعاقبةً حدوثُ النوع، فلا يلزم من ذلك أنه لم يَزَلِ الفاعلُ المتكلِّمُ معطَّلًا عن الفعل والكلام، ثم حدث ذلك بلا سببٍ، كما لم يلزم مثلُ ذلك في المستقبل، فإنَّ كلَّ فردٍ فردٍ من المستقبلات المنْقَضِية فانٍ، وليس النوعُ فانيًا، كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ۝٥٤﴾ [ص: ٥٤]. فالدائمُ الذي لا ينفَدُ ـ أي: لا ينقضي ـ هو النوعُ، وإلا فكلُّ فردٍ من أفراده نافدٌ منقَضٍ ليس بدائم.

وذلك أن الحكمَ الذي توصفُ به الأفرادُ إذا كان لمعنًى موجود في الجملة وُصِفَت به الجملة، مثلُ وصف كل فرد بوجودٍ، أو إمكان، أو بعدم، فإنه يستلزم وصفَ الجملة

بالوجود والإمكان والعدم؛ لأن طبيعةَ الجميع هي طبيعةُ كل واحدٍ واحدٍ، وليس المجموعُ إلا الآحادَ الممكنةَ، أو الموجودةَ، أو المعدومةَ.

وأما إذا كان ما وُصِف به الأفرادُ لا يكون صفةً للجملة، لم يلزم أن يكون حكمُ الجملة حكمَ الأفراد؛ كما في أجزاء البيت، والإنسان، والشجرة؛ فإنه ليس كلٌّ منها بيتًا ولا إنسانًا، ولا شجرةً، وأجزاءُ الطويل، والعريض، والدائم، والممتدِّ: لا يلزم أن يكون كلٌّ منها طويلًا، وعريضًا، ودائمًا، وممتدًّا.

وكذلك إذا وُصِفَ كلٌّ واحدٍ واحدٍ من المتعاقبات بفناءٍ أو حدوث، لم يلزم أن يكون النوعُ منقطعًا أو حادثًا بعد أن لم يكُنْ؛ لأن حدوثَه معناه أنه وُجِد بعد أن لم يكن، كما أن فَناءه معناه أنه عُدِمَ بعد وجوده. وكونُه عُدِم بعد وجوده، أو وُجِدَ بعد عدمه: أمرٌ يرجع إلى وجوده وعدمه، لا إلى نفس الطبيعة الثابتة للمجموع، كما في الأفراد الموجودة، أو المعدومة، أو الممكنة؛ فليس إذا كان هذا المعيَّنُ لا يدوم، يلزم أن يكون نوعُه لا يدوم؛ لأن الدوامَ تعاقُبُ الأفراد، وهذا أمرٌ يختصُّ به المجموعُ، لا يوصف به الواحدُ، وإذا حصل للمجموع بالاجتماع حكمٌ يخالف به حكمَ الأفراد، لم يجب مساواةُ المجموع للأفراد في أحكامه.

وبالجملة، فما يوصف به الأفرادُ قد توصف به الجملةُ وقد لا توصف به، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوثُ النوع، إلا إذا ثبت أن هذه الجملةَ موصوفةٌ بصفة هذه الأفراد.

وضابطُ ذلك: أنه إن كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغيَّرُ ذلك الحكمُ الذي لذلك الفرد؛ لم يكن حكمُ المجموع حكمَ الأفراد، وإن لم يتغيَّرْ ذلك الحكمُ الذي لذلك الفرد، كان حكمُ المجموع حكمَ أفراده»[(١)].

الأصلُ الخامسُ: أن الاشتراكَ في المعاني الكلية لا يوجِبُ التماثلَ في الاختصاصات الوجودية:

ومعنى هذا الأصل: أن اشتراكَ الموجودات في المعاني العامة المشتركة بينها لا يوجب أن يكون كلُّ موجود متصفًا بالاختصاصات التي يختص بها الموجودُ الآخرُ؛ فكلُّ موجود لا بُدَّ له من خصائصَ تختصُّ به دون غيره، ولا يتحقَّق وجودُه إلا بتلك الخصائص.

فالشيءُ الموجودُ في الخارج **يتعلَّقُ به أمران**:

الأمرُ الأولُ: المعاني الكليةُ التي تشمله وغيرَه من الموجودات، مثلُ معنى الوجود؛ فإنه معنًى عامٌّ يشملُ كلَّ شيء ثبتت له صفةُ الوجود، ومثلُ معنى العلم؛ فإنه معنًى عامٌّ يشمل كلَّ موجود ثبتت له صفةُ العلم.

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، لابن تيمية (١/٤٢٨).

والأمرُ الثاني: المعاني الخاصةُ بالشيء، وهي المعاني التي تقومُ بكل موجود بحسَبِه، مثلُ صفة الوجود القائمة بأفراد الموجودات، فكلُّ فرد موجودٍ له وجودٌ يخُصُّه دون غيره من الموجودات، فهو يشترك مع غيره في معنى الوجود الكلي، ولكنه مع ذلك له وجودٌ يخُصُّه، ولا يَشْرَكُه فيه أحدٌ غيرُه.

وكذلك صفةُ العلم؛ فكلُّ موجودٍ اتصف بصفة العلم؛ فالعلمُ الذي قام به خاصٌّ به، يختلف في الحقيقة والطبيعة عن معنى العلم الذي اشترك معه فيه غيرُه.

إذن كلُّ شيء موجودٍ فهو يشترك مع غيره في شيء؛ وهو المعاني الكليةُ، ويفترق عن غيره في شيء؛ وهو المعاني الخاصةُ به القائمةُ بذاته.

والمعاني المطْلقةُ الكليةُ التي يشترك فيها الشيءُ مع غيره من الموجودات لا توجد في الخارج كليةً، وإنما توجد في الذهن فقط، فوجودُها وجودٌ تصوُّريٌّ، وليس وجودًا خارجيًّا؛ وذلك لأن الواقعَ الخارجيَّ لا يَقبل وجودَ الكليات، ولا يقبلُ إلا وجودَ الخصائص، فلا يوجد في الخارج شيءٌ كليٌّ البتةَ، فلا يوجد في الخارج وجود كلي يمكن أن يُرى أو يُلْمَسَ، ولا يوجد في الخارج عِلْمٌ كليٌّ يمكن أن يُلْمَسَ أو يُدْرَكَ أو تَتَبَيَّنَ معالِمُه؛ فالموجودُ في الخارج أفرادٌ فقط، أو خصائصُ تقوم بالأفراد، وبذلك يكون الوجودُ الخارجيُّ كلُّه وجودًا جزئيًّا فقط.

وهذه هي قضيةُ القدر المشترك المشهورةُ التي عادةً ما تُذكَر وتُطْرح في هذا الموطن في كتب العقائد، وهذه القضيةُ من أشهر القضايا وأكثرِها تعقيدًا وغموضًا في الجدل العقدي، حتى إن ابن تيميَّةَ يقول: «وهذا الموضعُ مَن فَهِمه فهمًا جيدًا وتدبَّرَه؛ زالت عنه عامَّةُ الشبهات، وانكشف له غلطُ كثيرٍ من الأذكياء في هذا المقام»[١].

فكلامُه هذا يدل على أنَّا أمام قضية من أهم القضايا، تترتب عليها آثارٌ كثيرة، فلا بُدَّ أن يكون تصوُّرُنا عن القدر المشترك تصورًا حسنًا تامًّا، وستكون دراستُنا للقدر المشترك في هذا الموضع متمحورةً حول **سبع مسائل**:

المسألةُ الأولى: معنى القدر المشترك.

المسألةُ الثانيةُ: طبيعةُ القدر المشترك.

المسألةُ الثالثةُ: طبيعةُ إدراك العقل الإنساني للقدر المشترك.

المسألةُ الرابعةُ: الأصلُ الوجوديُّ الذي يقوم عليه القدرُ المشتركُ.

المسألةُ الخامسةُ: أهميةُ القدر المشترك وضرورتُه.

---

(١) التدمرية (١٢٧).

المسألةُ السادسةُ: علاقةُ القدر المشترك بقضية أسماء الله وصفاته.

المسألةُ السابعةُ: دلالةُ النصوص الشرعية على ثبوت القدر المشترك.

فهذه المسائلُ إذا ضُبِطت وأُحسِنَ تصوُّرُها؛ ستتجلَّى إن شاء الله حقيقةُ ذلك الأصل.

المسألةُ الأولى

معنى القدر المشترك

القدرُ المشتركُ: هو المعنى الكليُّ الذي يستخلصه العقلُ الإنساني من خلال المشتركات الجزئية بين الموجودات.

فالإنسانُ إذا تصوَّر الجزئياتِ ورأى ما بينها من التشابه، انتزع عقلُه من ذلك معنى عامًّا كليًّا عقليًّا تصوريًّا يشمل كلَّ الأفراد الجزئية؛ سواءٌ التي رآها أو التي لم يَرَها.

فعقلُ الإنسان تصل إليه المعلومات عن طريق الحِسِّ، والحِسُّ لا يُدرِكُ إلا الأمورَ الجزئيةَ فقط، فيتلقاها العقلُ ويجرِّدُها من المعاني الجزئية الحسية، ويُبقي على المعاني الكلية التي أدركها الحسُّ والتي لم يُدْرِكْها، والتي تنطبق على كل الجزئيات.

المسألةُ الثانية

طبيعةُ القدر المشترك

إذا ثبت أن القدرَ المشترك هو المعنى الكليُّ الذي ينتزعه العقلُ الإنساني حين يُدركُ التشابهَ بين الموجودات الجزئية، فهو بناءً على هذا معنى تصوريٌّ عقليٌّ، وليس معنًى وجوديًّا.

بمعنى: أن القدرَ المشتركَ ليس أمرًا موجودًا في الخارج في الجزئيات؛ فالجزئياتُ لا يوجد فيها إلا ما هو جزئيٌّ، وإنما هو أمرٌ موجودٌ في الذهن فقط، يُفهم به التشابهُ الموجودُ بين الجزئيات في الخارج.

فنحن حين نقول: إن هناك قدرًا مشتركًا بين الموجودات؛ لا نقصد أن كلَّ موجود جزئيٍّ فيه شيءٌ مما هو موجودٌ في الموجودات الجزئية الأخرى، وإنما نقصد: أن كلَّ موجود جزئي فيه شَبَهٌ من الموجودات الجزئية الأخرى انتزعه العقلُ الإنساني وعَرَفه.

فالقدرُ المشترك إذن: أمرٌ تصوُّريٌّ عقليٌّ، وليس أمرًا وجوديًّا خارجيًّا.

ومثالُ ذلك: صفةُ العلم، فحين نقول: إن هناك قدرًا مشتركًا بين الموجودات التي تقوم بها صفةُ العلم، لا نعني بذلك أن كلَّ موجود فيه جزءٌ من العلم الموجود في الجزء الآخَر، وإنما نَعْني: أن هناك معنًى عامًّا لصفة العلم يستوعب كلَّ هذه الموجودات في الخارج، وأما العلمُ الجزئيُّ فكلُّ علم يختَصُّ بمن قام به من الموجودات؛ فالعلمُ الذي قام

في زيد يختَصُّ به، والعلمُ الذي قام في عمرو يختصُّ به، وكذلك العلمُ الذي قام بالله تعالى يختَصُّ به، ولا يشارك غيرَه في خصائصه؛ فالوجودُ الخارجيُّ لا يمكن أن يكون إلا وجودًا جزئيًّا، والوجودُ الكليُّ ليس إلا وجودًا تصوُّريًّا.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيميَّةَ: «الإنسانُ إذا تصوَّر زيدًا أو عَمْرًا ورأى ما بينهما من التشابه، انتزع عقلُه من ذلك معنًى عامًّا كليًّا معقولًا، لا يتصوَّرُ أن يكون موجودًا في الخارج عن العقل، فهذا هو وجودُ الكليات، وهذه الكلياتُ المعقولةُ أعراضٌ قائمةٌ بالذات العاقلة»[1].

ويقول مؤكدًا الكلامَ السابقَ: «مِن أعظم صفات العقل معرفةُ التماثل والاختلاف؛ فإذا رأى الشيئين المتماثلَين عَلِمَ أن هذا مثلُ هذا: يجعَلُ حُكْمَهما واحدًا، كما إذا رأى الماءَ والماء، والترابَ والترابَ، والهواءَ والهواءَ؛ ثم حكم بالحكم الكليِّ على القدر المشترك»[2].

ويقول في موطنٍ ثالث: «الـمُطْلَقُ ـ أي: الكليُّ ـ لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج، فلا يُتصوَّرُ أن يكون في الخارج شيءٌ مطْلقٌ؛ لا حيوانٌ ولا إنسانٌ مطْلقٌ، ولا جسمٌ مطْلقٌ، ولا موجودٌ مطلقٌ؛ بل كلُّ موجود فله حقيقةٌ بها لا يَشْرَكُه فيها غيرُه»[3].

وبناءً على ما سبق: فالقدْرُ المشتركُ لا يتصف بشيء من خصائص الموجودات الخارجية، وإنما هو معنًى كليٌّ عامٌّ متجردٌ من كل الخصائص الجزئية.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيميَّةَ: «المعاني لا تكون مطْلقةً وعامةً إلا في الأذهان لا في الأعيان، فلا يكون موجودٌ وجودًا مطلقًا أو عامًّا إلا في الذهن، ولا يكون مطْلقٌ أو عامٌّ إلا في الذهن، ولا يكون إنسانٌ أو حيوانٌ مطْلقٌ وعامٌّ إلا في الذهن، وإلا فلا تكون الموجوداتُ في أنفسها إلا معيَّنةً مخصوصةً متميزةً عن غيرها»[4].

نتيجةُ التقرير السابق: أنه إذا ثبت أن القدرَ المشتركَ لا يتصِفُ بشيء من خصائص الأشياء الجزئية، فإن هذا يلزم منه **أمران مُهِمَّان**:

الأمرُ الأولُ: أن إثباتَ القدر المشترك بين الموجودات لا يستلزم التماثلَ بينها، ولا يستلزم أن يكون أحدُها متصفًا بالصفات الخاصة بالموجودات الأخرى التي اشتركت معه في المعنى الكلي؛ وذلك لأننا نتحدَّثُ هنا على مستوى العموم، وقد سبقت القاعدةُ الوجوديةُ التي تقول: «إن ما به الاشتراكُ لا يتحقَّق به الامتيازُ»، ونحن نتحدَّثُ هنا عما به الاشتراكُ.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٥/ ١٣٤).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٣٧١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣/ ٤٤٠).

(٤) شرح حديث النزول، لابن تيمية (١١).

فإذا قلنا: إن بين صفات وصفات المخلوقين قدرًا مشتركًا، فليس معناه أن اللهَ اشترك مع المخلوقين في شيء موجود في الخارج؛ وإنما غايةُ ما يعني: أن اللهَ اشترك مع المخلوقين في شيء عقليٍّ كلي لا وجودَ له في الخارج.

الأمرُ الثاني: أن العِلمَ بالقدر المشترك لا يستلزم العلمَ بالمزيات والخصائص الجزئية للأشياء؛ وذلك لأن العلمَ بما به الاشتراكُ لا يستلزم العلمَ بما به الاختصاصُ؛ فإن العلمَ بها لا بُدَّ فيه من إدراك جزئيٍّ لتلك الجزئيات.

فمن أدرك القدرَ المشتركَ بين صفات الله تعالى وبين صفات المخلوقات، فإن ذلك لا يعني أنه أدرك حقيقةَ صفات الله تعالى؛ لأن إدراكَ الحقيقة لا يكون إلا بإدراك الخصائص، والقدرُ المشتركُ لا يعني إدراكَها.

المسألةُ الثالثةُ

طبيعةُ إدراك العقل الإنساني للقدر المشترك

إدراكُ العقل الإنساني للقدر المشترك متفاضلٌ؛ فالقَدْرُ نوعٌ من العلم العقلي؛ لأنه نوعٌ من مُدْرَكات العقل الإنساني، فإدراكُ القدر المشترك نوعٌ من المعارف التي يختلف فيها الناسُ عمقًا وصوابًا وخطأً، فعلمُ العقل بالكليات لا يلزم أن يكون على درجة واحدة، وإنما هو يتفاضلُ تفاضلًا كبيرًا؛ فقد يكون قطعيًّا، وقد يكون ظنيًّا.

وقد يكون صوابًا في بعض الأحيان، وقد يكون خطأً؛ وذلك أن علمَ العقل بالكليات كعِلْم الحِسِّ بالجزيئات، فكما أن الحسَّ قد يُخْطئ في إدراك بعض الجزئيات، ويتفاضلُ الناسُ في إدراك المحسوسات، فكذلك العقلُ الإنسانيُّ قد يُخْطئ في إدراك الكليات، وقد يتفاضلُ الناسُ في ذلك.

والـمُشْكِلُ أن بعضَ من نظر في هذه المسألة حين وجد أن إدراكَ بعضِ الناس للقدر المشترك فيما يتعلَّقُ بالصفات كان غيرَ واضحٍ أو خاطئًا في بعض الصفات؛ فبادَر وأنكر القدر المشترك وغَفَل عن هذه الحقيقة؛ وهي أن العلمَ بالقدر المشترك في الحقيقة لا يختلف عن سائر عِلْم العقل بالمعلومات الأخرى وعِلْمِ الحِسِّ بالمحسوسات.

المسألةُ الرابعةُ

الأصلُ الوجوديُّ الذي يقوم عليه القدرُ المشتركُ

تقرَّر أن القدرَ المشتركَ لا يمكن أن يكون إلا أمرًا كليًّا، وبناءً عليه فالأصلُ الذي يقوم عليه القولُ بالقدر المشترك: هو أن الكلياتِ لا يمكن أن توجد في الخارج، وهذه المسألةُ ـ أعني: إمكانية وجود الكليات في الخارج أو عدم إمكانية ذلك ـ من أشهر

المسائل الفلسفية التي دار فيها الخلافُ بين مدارس الفلسفة، واختلف الناسُ فيها إلى **أربعة أقوال أساسيةٍ:**

١ ـ أن الكلياتِ يمكن أن توجد في الخارج منفصلةً عن الجزئيات، وقال به أفلاطون في قوله الشهير، وهو ما يُسَمَّى بالـمُثُل الأفلاطونية.

٢ ـ أن الكلياتِ توجد في الخارج، ولكنها لا تنفصل عن الجزئيات، فما من موجودٍ إلا وفيه معنًى كليٌّ؛ وهو قولُ أرسطو وأتباعِه.

٣ ـ أن الكلياتِ لا توجد إلا في الذهن فقط، فهي في طبيعتها تصوُّرٌ ذهنيٌّ وليست وجوديةً؛ وهذا القولُ يُقِرُّ بوجود الكليات، ولكن ينازع في نوع وجودها، ويسمَّى هذا المذهبُ بالتصوُّريِّ، وعليه جميعُ جماهير علماء الكلام في الفكر الإسلامي، وتبَنَّاه عددٌ من علماء الفكر الغربي.

٤ ـ إنكارُ الكليات مطلقًا؛ سواءٌ في الخارج أو في الذهن، وهو ما يُسَمَّى بالمذهب الاسْمِيِّ.

وهذه القضية فيها تفاصيلُ كثيرةٌ ليس هذا مكانَ طَرْحِها، ومن أراد الاستزادةَ فليرجع إلى الكتب التي توسَّعت في ذلك[1].

والقولُ الصحيحُ في هذه المسألة هو القولُ الثالثُ، وبناءً عليه فالقدرُ المشتركُ يقوم على قضية وجوديةٍ؛ وهي أن الكلياتِ لا توجد في الخارج، وأن الخارجَ لا يَقْبلُ إلا الجزئياتِ.

ومما سبق يتبين أن مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة ليس منقطعًا عن القضايا الوجودية الكبرى التي خاض فيها الناسُ، وإنما هو في الحقيقة منطلقٌ من تصوُّرات كلية وجودية، وكلُّ ذلك يُنَبِّهُنا إلى أن من يخالف مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات هو في الحقيقة ليس فقط مخالفًا لمقتضيات النصوص الشرعية، ولاختيار عددٍ من العلماء فقط، وإنما هو مخالفٌ لقضايا وجودية عقلية ضرورية.

المسألةُ الخامسةُ

أهميةُ القدر المشترك وضرورتُه

ثبوتُ القدر المشترك بين الموجودات حقيقةٌ وجوديةٌ لا يمكن إنكارُها؛ فإنه ما من موجودَيْن إلا وبينهما قدرٌ مشترك في معنى الوجود بالضرورة، فأيُّ شيء ثبت له معنى

---

(١) انظر: الحد الأرسطي؛ أصوله الفلسفية وآثاره العلمية (٣٢١ ـ ٣٧٠).

الوجود فهو مشتركٌ مع غيره ضرورةً في هذا المعنى ـ أعني: معنى الوجود ـ وبناءً على هذا الاشتراك يكون تعاملُ العقل البشري مع الموجودات في فَهْمه للخطابات، وفي أحكامه وبراهينه.

فالقدرُ المشتركُ هو الحَلْقةُ التي يستطيع العقلُ الإنسانيُّ من خلالها أن يَصِلَ بها بين كل الموجودات التي لم يستطِعِ البلوغَ إليها بحِسِّه، أو لا يستطيعُ الوصولَ إليها؛ فالعقلُ لا منفَذَ له سوى الحسِّ، ولو عُدِمَ القدرُ المشتركُ، كانت إدراكاتُ العقل قائمةً على ما يوصِلُه إليه الحِسُّ فقط، وبذلك يكون القدرُ المشتركُ هو الذي يتيح للعقل تجاوُزَ ما توصِلُه الحسيَّاتُ من الجزئيات، ويُجَرِّدُها عن المعاني الجزئية، وينتزع المعانيَ الكليةَ، فيَصِلُ إلى مَلَكة التعميم والتجريد، فيستطيع الإنسانُ أن يفهمَ الخطاباتِ عن الأمور الغائبة عنه التي لم يُحِسَّ بها من قبل، ويستطيع أن يحكُمَ عليها بناءً على ما حصَّله من القدر المشترك؛ نتيجةَ للتجريد والتعميم.

فالإنسانُ لا يدرِكُ من الموجودات إلا أفرادًا قليلة جدًّا؛ لأنه محصورٌ في إدراكاته، ولكنه مع ذلك يستطيع أن يحكُمَ على جنس الجزئيات التي أوصلها إليه حِسُّه، ويستطيع أن يفهمَ الخطاباتِ والأخبارَ المتعلقةَ بالأفراد الأخرى التي لم يَصِلْ إليها بحِسِّه؛ وذلك عن طريق مَلَكة التعميم والتجريد الذي انتزعه بعقله؛ الذي هو المعنى التصوُّريُّ الذي يَبْنيه العقلُ الإنساني في الداخل؛ وهو القدرُ المشتركُ.

بناءً على ما سلف نقول: إنه لولا القدرُ المشتركُ بين الموجودات ووصولُ العقل له؛ لن يستطيع أن يَفهمَ المسلمُ معنى الأمور الغيبية التي أخبرنا اللهُ بها في كتابه؛ كالجنة والنار ونحوها من أمور الآخرة، فلو لم تكن لديه القدرةُ على انتزاع المعنى الكلي من الجزئيات التي رآها حتى يستطيعَ أن يفهمَ الخطابَ عن المعاني الغيبية، لكان ذلك الخطابُ من المستحيل فَهْمُه.

وكذلك لولا وجودُ القدر المشترك لا يستطيع المسلمُ أن يفهمَ النصوصَ الشرعيةَ التي وردت فيها أسماءُ الله وصفاتُه، والله ﷻ لم يحدِّثْنا عن نفسه إلا لأنه يريد أن نعرف شيئًا من كماله وعظمته، وفي حال عدم القدرة على تحصيل القَدْرِ المشترك، لَما استطاع الناسُ فَهْمَ خطابات الله ﷻ عن نفسه، ولأننا لم نُدْرِكْ ذاتَه ﷻ، ولم نُدرِكْ صفاتِه بحواسِّنا.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابنُ تيميَّةَ: «نحن لا نعلم ما غاب عنَّا إلا بمعرفة ما شَهِدْناه، فنحن نعرِفُ أشياءَ بحِسِّنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفةٌ معيَّنةٌ مخصوصةٌ، ثم إنَّا بعقولنا نعُدُّ الغائبَ بالشاهد؛ فيبقى في أذهاننا قضايا عامةٌ كليَّةٌ، ثم إذا خوطِبْنا بوصفِ ما غاب عنَّا لم نفهمْ ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا، فلولا أنَّا نشهَدُ من أنفسنا جوعًا، وعطشًا، وشِبَعًا، ورِيًّا، وحبًّا، وبغضًا، ولذةً، وألَمًا، ورضًا، وسخطًا = لم نعرف حقيقةَ

ما نُخاطَبُ به إذا وُصِفَ لنا ذلك، وأُخْبِرنا به عن غيرنا، وكذلك لو لم نَعْلمْ ما في الشاهد: حياةً، وقُدرةً، وعلمًا، وكلامًا، لم نفهَمْ ما نُخاطَبُ به إذا وُصِفَ الغائبُ عنا بذلك، وكذلك لو لم نشهَدْ موجودًا لم نعرِفْ وجودَ الغائب عنَّا؛ فلا بُدَّ فيما شهِدْناه وما غاب عنَّا من قدرٍ مشتركٍ؛ هو مسمَّى اللفظ المتواطئ. فبهذه الموافقةِ والمشاركةِ والْمُشابهة والمواطأة نفهمُ الغائبَ ونُثْبِتُه.

وهذا خاصةُ العقل، ولولا ذلك لم نعلَمْ إلا ما نحُسُّه، ولم نعلم أمورًا عامةً، ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الظاهرة والباطنة، ولهذا مَن لم يُحِسَّ الشيءَ ولا نظيرَه لم يعرِفْ حقيقتَه»[١].

فهذا النصُّ لابن تيميَّةَ يبيِّن لنا حقيقةَ القدر المشترك، وأنه هو القاعدةُ التي يُبنى عليها فَهمُ الخطابات المتعلقة بكل الـمَغيبات؛ سواءٌ كانت متعلقةً بالذات الإلٰهية، أو متعلقةً بالأمور الأخرى.

ويقول أيضًا: «ولولا أن هذه الأسماءَ والصفاتِ تدل على معنًى مشترك كليٍّ، يقتضى من المواطأة والموافقة والمشابهة ما به نفهمُ ونُثْبِتُ هذه المعانيَ لله، لم نكن قد عرَفْنا عن الله شيئًا، ولا صار في قلوبنا إيمانٌ به، ولا علمٌ، ولا معرفةٌ، ولا محبةٌ، ولا إرادةٌ لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه، فإن جميعَ هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلمُ إلا بإثبات تلك المعاني الكلية، التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصَل لنا ما حصل من العلم لِما غاب عن شهودنا»[٢].

وجميعُ هذه النصوص تتفق على معنًى واحد؛ وهو أن الإنسانَ لا يمكن أن يَعْلَمَ الـمَغيبات عنه إلا عن طريق تحصيل القدر المشترك الذي يحصِّلُه من الجزئيات التي أدركها، ويُثْبِتُ ذلك كلُّه أهميةَ القدر المشترك وضرورتَه.

وفي الإقرار بضرورة القدر المشترك في فَهْم صفات الله تعالى والمعرفة به سبحانه يقول الغَزاليُّ: «إذا عرَفْنا أن اللهَ تعالى حيٌّ قادرٌ عالمٌ، فلم نَعْرِفْ إلا أنفسَنا، ولم نَعْرِفْه إلا بأنفسنا؛ إذ الأصمُّ لا يُتَصوَّرُ أن يَفهمَ معنى قولنا: إن اللهَ سميعٌ، ولا أكْمَهَ يفهم معنى قولنا: إنه بصيرٌ، ولذلك إذا قال القائل: كيف يكون اللهُ ﷻ عالـمًا بالأشياء؟ فنقول: كما تعلم أنت الأشياءَ، فإذا قال: فكيف يكون قادرًا؟ فنقول: كما تقدِرُ أنت، فلا يمكنه أن يفهمَ شيئًا إلا إذا كان فيه ما يُناسِبُه، فيعلمُ أولًا ما هو متَّصِفٌ به، ثم يعلمُ غيرَه بالمقايسة إليه، فإذا كان لله ﷻ وصْفٌ وخاصيَّةٌ ليس فينا ما يُناسِبُه ويشارِكُه في الاسم ولو مشاركةَ

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٣٤٦).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٣٥٠).

حلاوةِ السُّكْر لذَّةَ الوِقاع، لم يتصوَّرْ فهمُه البتةَ»[(١)].

المسألةُ السادسةُ

عَلاقةُ القدر المشترك بقضية أسماء الله وصفاته

علاقةُ القدر المشترك بباب أسماء الله وصفاته تتحصَّلُ في أنه لا يمكن أن نفهمَ النصوصَ المتعلقةَ بأسماء الله تعالى وصفاته إلا عن طريق إيماننا بالقدر المشترك، فإذا أنكرنا القدرَ المشتركَ تكون هذه النصوصُ بالنسبة لنا من المجهولات التي لا يمكن أن تُعلمَ، وبناءً عليه لا يمكن أن يتعلَّقَ بها التدبُّرُ ولا أيُّ شيء آخر من مقتضيات التشريع؛ وذلك لكوننا بدون القدر المشترك لا نعلمُ عنها شيئًا.

فلا بُدَّ من إثبات القدر المشترك ليتحقَّق الفَهمُ لإخبار الله تعالى عن نفسه، ولا بُدَّ في الوقت نفسه من إثبات القدر المميِّز؛ ليتحقَّق انتفاءُ المشابهة بين الله وخلقه.

فأهلُ السُّنَّة والجماعة جمعوا بين إثبات القدر المشترك وإثبات القدر المميِّز، ويرون أن إنكارَ القدر المشترك يؤدي إلى التعطيل، وإنكارَ القدر المميِّز يؤدي إلى التشبيه، ولهذا كان مذهبُهم أعدلَ المذاهب وأقْسَطَها وأصحَّها.

وأما المذاهبُ الأخرى فلم تضبطْ هذا الجمعَ؛ فالْمُعَطِّلةُ ضلُّوا في القدر المشترك، ولم يضبِطوا حقيقتَه، وتوهَّموا أن إثباتَه يقتضي التشبيهَ، والمشبِّهةُ ضلُّوا في القدر المميِّز، ولم يضبِطوا حقيقتَه، وغفَلوا في إثبات الصفات عن إثباته.

بعد تقرير ما سبق عن القدر المشترك: اتضحت حقيقةُ الأصل الخامس إذن؛ وهي: أن الاشتراكَ في المعاني الكلية لا يوجب الاشتراكَ في الاختصاصات الوجودية.

فإذا أثبتنا لله تعالى صفةً من الصفات وأثبتنا مثلَها في المخلوقات؛ فإن ذلك لا يلزم أن يكون اللهُ مماثلًا للمخلوقات ومتصفًا بخصائصها المنافية للكمال الإلٰهي؛ وإنما غايةُ ما يعني ذلك أن الخالقَ والمخلوقاتِ وقع الاشتراكُ بينهم في القدر المشترك الكلي؛ الذي هو في حقيقته تصوُّرٌ ذهنيٌّ.

فاللهُ يتصف بالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، وغيرها من الصفات، والإنسانُ يتصف بالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، وغيرها من الصفات، وهذا التشابهُ لا يلزم منه أن اللهَ متصفٌ بخصائص المخلوقات، ولا يلزم منه أن الإنسانَ متصفٌ بخصائصِ ما يقوم بذات الله ﷻ؛ لأن الاشتراكَ في القدر المشترك لا يعني الاشتراكَ في الخصائص الجزئية.

(١) المقصد الأسنى (٥٣).

فالصفاتُ التي تُطْلَقُ على الله وعلى الإنسان يُنظَرُ إليها باعتبارات ثلاثةٍ:

الأولُ: باعتبار معناها الكلي المشترك؛ فهي بهذا الاعتبار معنًى تصوُّريٌّ عقليٌّ لا يَحْمِلُ أيَّ صفة خاصة من صفات الموجودات الخارجية.

الثاني: باعتبارها معنًى قائمًا بالذات الإلٰهية؛ وهي بهذا الاعتبار معنًى وجوديٌّ يَحْمِلُ الخصائصَ التي تتعلَّق بالذات الإلٰهية، ولا يمكن أن يتصفَ بها أحدٌ من المخلوقات.

الثالثُ: باعتبارها معنًى قائمًا بذوات المخلوقين؛ وهي بهذا الاعتبار معنًى وجوديٌّ يَحْمِلُ الخصائصَ التي تتعلَّق بذوات المخلوقين، ولا يمكن أن يتصفَ بها الخالقُ.

فالعِلمُ مثلًا يمكن النظُر إليه بثلاثة اعتبارات: فإذا نظرنا إليه باعتبار كليٍّ يكون معنًى تصوريًّا ليس موجودًا في الخارج، ولا يَحْمِلُ أيَّ معنًى من الخصائص الوجودية؛ بل هو معنى كليٌّ مشترِكٌ.

ويمكن أن ننظُرَ إليه باعتباره صفةً قائمةً بالذات الإلٰهية، وبهذا الاعتبار يكون معنًى وجوديًّا وليس تصوريًّا، وهو يَحْمِلُ الخصائصَ اللائقةَ بالذات الإلٰهية، ومن هذه الخصائص: أنه عِلْمٌ غيرُ مسبوق بجهل، وأنه علمٌ غيرُ مكتسَبٍ، وأنه لا يتفاضَلُ، ونحوُ ذلك من الخصائص المتعلقة بالعلم الإلٰهي.

ويمكن النظرُ إلى العلم باعتباره صفةً قائمةً بذوات المخلوقين؛ وهو هنا معنًى وجوديٌّ يحمِلُ الخصائصَ المتعلقةَ بذوات المخلوقين، فيَقبَلُ التفاضُلَ، وهو مسبوقٌ بجهل، وغيرُها من هذه الخصائص.

المسألةُ السابعةُ

دلالةُ النصوص الشرعية على إثبات القدر المشترك

تتضمَّنُ النصوصُ الشرعيةُ إشاراتٍ متعددةً إلى ثبوت القدر المشترك بين صفات الله وصفات خلْقِه، وخاطبت الناسَ بناءً على ذلك الثبوت؛ **ومما يدلُّ على ذلك:**

الدليلُ الأولُ: استعمالُ «أفعل التفضيل»؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنبياء: ٨٣]، وقولِه ﷺ: «**للهُ أَفْرَحُ بتوبة عبده من رجلٍ نزل منزلًا وبه مَهْلَكةٌ، ومعه راحلتُه عليها طعامُه وشرابُه، فوضع رأسَه فنام نومةً، فاستيقظ وقد ذهبت راحلتُه...**»[1] الحديثَ.

فهذا التركيبُ يدلُّ على أن اللهَ تعالى يشترك مع خلقه في هذه الصفات، ولكنه

(١) رواه البخاري (٦٣٠٨).

سبحانه أكملُ في الاتصاف بها منهم؛ وهو المرادُ بالقَدْرِ المشترك، ولولا وجودُه لَما أمكن فَهْمُ المراد من هذه النصوص.

الدليلُ الثاني: ترتيبُ الأمر على صفة الله؛ فاللهُ تعالى يأمرُ الناسَ بأمر بناءً على إدراكهم لمعنَى صفة من صفاته، كما في قوله ﷺ: «**إن اللهَ ﷻ إذا أحبَّ عبدًا نادى جبريلَ عليه السلام فقال: قد أحبَبْتُ فلانًا فأَحِبَّهُ، قال: فينادي في السماء: إن اللهَ يُحِبُّ فلانًا فأحِبُّوه، فيُحِبُّه أهلُ السماء**»[١].

فاللهُ تعالى أمر جبريلَ أن يُحِبَّ فلانًا لأنه يحبه، فرَتَّب المحبةَ على المحبة، فلو لم يكن ثمةَ قدرٌ مشترِكٌ للمحبة، لَما أمكن فَهْمُ معنى صفة الله المحبةِ.

الدليلُ الثالثُ: جعْلُ تحقُّق أثر صفة الله ثوابًا للعمل، كما في قوله ﷺ: «**الراحمون يَرْحَمُهم الرحمٰنُ، ارحموا أهلَ الأرض يرحمْكُم مَن في السماء**»[٢].

فاللهُ تعالى جعل حصولَ أثر رحمته للخلق مبنيًّا على حصول الرحمة من المخلوقين، ولو لم يكن ثَمَّةَ قدرٌ مشترِكٌ للرحمة، لَما أضْحى لهذا الربْط معنًى ولا أثرٌ.

• تقريرُ أئمة السلف لهذا الأصل:

وهذا الأصلُ ـ أن الاشتراكَ في المعاني الكلية لا يوجِبُ الاشتراكَ في الاختصاصات الوجودية ـ معروفٌ عن أئمة السلف، وقد أشار إليه عددٌ منهم، **ومن ذلك**:

قولُ الإمام أحمد للجهميَّة: «قلنا: هو شيءٌ فقال ـ الجَهْميُّ ـ: هو شيءٌ لا كالأشياء ـ ويقصد أنه لا يشترِكُ مع غيره في أيِّ شيء خارجي ـ فقلنا: إن الشيءَ الذي لا كالأشياء قد عرَف أهلُ العقل أنه لا شيءٌ، فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكنهم يدْفعون عن أنفسهم الشُّنعةَ بما يُقِرُّونه في العلانية»[٣].

فقولُ الإمام أحمدَ هذا يدل على أنه يرى أن الشيءَ الذي لا يشترك مع غيره من الموجودات في أي شيء لا يكون إلا معدومًا؛ أي: أنه يرى أن الشيءَ الذي لا يُشْبِهُ الأشياءَ من كل الأوجه لا يكون إلا معدومًا.

وقد تتابعت مقالاتُ عدد من العلماء قبلَ ابن تيميَّةَ في بيان تلك القاعدة؛ وهي أن الاشتراكَ في الأسماء وفي المعاني الكلية لا يلزم منه التشبيهَ المذمومَ والتماثلَ الجزئيَّ، فقد ذكر تلك القاعدةَ: الدارميُّ، والقَصَّابُ، وابنُ خُزَيْمةَ، وابنُ قُدامة، والواسطيُّ، وغيرُهم.

(١) رواه البخاري (٣٢٠٩)، ومسلم (٦٨٧٣).

(٢) رواه الترمذي (٢٠٠٦)، وصححه الترمذي والألباني.

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد بن حنبل (٩٩).

وكذلك أقرَّ عددٌ من علماء الكلام بأن ثمةَ اشتراكًا بين الخالق والمخلوق في صفة الوجود وغيرها، وذكروا أن الاشتراكَ في بعض المعاني العامة لا يوجب التشبيهَ المذمومَ، وممن أقرَّ بذلك: الأشعريُّ، والجُوَينيُّ، والغَزاليُّ، والشَّهْرِسْتانيُّ، والرازيُّ، والآمديُّ، والقَرافيُّ، وغيرهم.

وهو قولٌ مشهورٌ مستقِرٌّ في المدرسة الكلامية، وقد حكاه الرازيُّ عن بعض أصحابه، وحكاه الآمديُّ عن عدد من المتكلمين.

ونقْلُ كلامِ هؤلاء مما يطولُ به المقامُ جدًّا، وسنقتصر على نقل كلام الأشعريِّ والجُوَينيِّ، يقولُ الأشعريُّ: «أجمعوا أنه تعالى لم يزلْ موجودًا حيًّا قادرًا عالمًا مُريدًا متكلمًا سميعًا بصيرًا؛ على ما وصف به نفسَه، وتسمَّى به في كتابه، وأخبرهم به رسولُه، ودلَّتْ عليه أفعالُه، وأن وصْفَه بذلك لا يوجب شَبَهَه لمن وُصِفَ من خلقه بذلك؛ من قِبَلِ الشيئين لا يُشْبِهان بغيرهما لاتفاق أسمائهما، وإنما يُشْبِهان بأنفسهما، فلما كانت نفسُ الباري تعالى غيرُ مُشْبِهةٍ لشيء من العالم بما ذكرناه آنفًا، لم يكن وصفُه بأنه حيٌّ وقادرٌ وعالمٌ يوجب تشبُّهَه لمن وصفناه بذلك منَّا، وإنما يوجِبُ اتفاقُهما في ذلك اتفاقًا في حقيقة الحي والقادر والعالم، وليس اتفاقُهما في حقيقة ذلك يوجب تشابهًا بينهما، ألا ترى أن وصفَ الباري ﷻ بأنه موجودٌ ووَصْفَ الإنسانِ بذلك لا يوجِبُ تشابهًا بينهما، وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود، ولو وجب تشابهُهما بذلك لوجب تشابهُ السَّواد والبياض بكونهما موجودَين، فلما لم يجِبْ بذلك بينهما تشابهٌ وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الوجود، لم يجب أن يوصَفَ الباري ﷻ بأنه حيٌّ عالمٌ قادرٌ، ووصف الإنسان بذلك تشابههما، وإن اتفقا في حقيقة ذلك، وإن كان اللهُ ﷻ لم يزَلْ مستحقًّا لذلك والإنسانُ مستحقًّا لذلك عند خَلْقِ الله ذلك له وخَلْقِ هذه الصفات فيه»[١].

ويقول الجُوَينيُّ: «فإن قيل: فهل تطْلِقون بأن اللهَ يماثلُ الحوادث في الوجود، أم تأبَوْن ذلك؟

قلنا: هذا ما لا سبيلَ إلى إطلاقه؛ فإن القائلَ إذا قال: الربُّ تعالى يماثِلُ الحوادثَ، فقد وصف ذاتَه بالمماثلة، وإنما يشارك القديمَ الحادثُ في حكم واحد، فلا وجهَ لإطلاق التشبيه والتمثيل عمومًا، ثم ردِّه إلى خصوص؛ بل الوجهُ أن يُقالَ: حقيقةُ الوجود تثبُتُ على وجه واحد شاهدًا وغائبًا، فيقع التعرُّضُ لما فيه الاشتراكُ دون ما عداه»[٢].

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (٢١٣)، ولا بد من التنبيه على أن هذه الرسالة مختلف في تحديد مؤلفها، فمنهم من نسبها إلى أبي الحسن الأشعري، ومنهم من نسبها إلى تلميذه ابن مجاهد، وعلى كلا القولين، فما نقل هنا مهم؛ لأنه يعد نصًّا علميًّا متقدمًا.

(٢) الإرشاد، إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (٣٨).

فهو لا ينكر وجودَ الاشتراك بين الخالق والمخلوق في صفة الوجود، ولكنه يقول: إنه لا يصِحُّ إطلاقُ لفظ التشبيه عليه هكذا بإطلاق، والشاهدُ إقرارُه أنه ثمةَ اشتراكًا بين الخالق والمخلوق في صفة الوجود.

• **موقفُ الطوائف المخالفة من الأصل الخامس:**

الإيمانُ بالقدْر المشترك بالصورة التي شرَحْناها سابقًا يُعَدُّ من خصائص أهل السُّنَّة؛ فإنهم آمنوا بوجود القدر المشترك، وأدركوا أن إثباتَه لا يلزم منه التشبيهُ ولا التماثلُ، فقرَّروه في كل الصفات الإلٰهية.

وأما الطوائفُ المخالِفةُ في باب الأسماء والصفات، فإنهم تخبَّطوا في قضية القدر المشترك، وتوهَّموا أن إثباتَه يقتضي التشبيهَ.

فانقسموا إلى قسمين:

القسمُ الأولُ: من أقرَّ بوجود القدر المشترك، وتوهَّم أن إثباتَه يقتضي التشبيهَ، وبناءً عليه نفى الصفاتِ جملةً وذهب إلى التعطيل؛ بحجة أن إثباتَ الصفات يقتضي المشابهةَ بين الخالق والمخلوقات، وهو مذهبُ الْمُعَطِّلة بجميع أصنافهم من فلاسفةٍ ومعتزلة وجهمية؛ وغيرهم كما سيأتي معنا تفصيلُه.

القسمُ الثاني: من نفى وجودَ القدر المشترك، فقال: إن الله يوصَفُ بالصفات التي يوصف بها الإنسانُ من حيث المعنى الظاهرُ، ولكن الاشتراكَ بينهما اشتراكٌ لفظيٌّ، وليس اشتراكًا في المعنى؛ وهو مذهبُ الملفِّقة؛ فيكونُ الاشتراكُ بين الله وبين خلقه إنما هو في الأسماء فقط.

وهذا القولُ ـ أن الاشتراكَ بين الخالق والمخلوق اشتراكٌ لفظيٌّ ـ يعني: أنه إذا وُصِف اللهُ ﷻ بالعلم، ووُصِف المخلوقُ بالعلم؛ فليس ثمةَ أيُّ اشتراك بينهما في معنى العلم، وإنما غايةُ ما يوجد اشتراكٌ في الحروف اللفظية، فما قام بالله يطْلق عليه كلمةُ «علم»، وما قام بالمخلوق يطْلق عليه كلمةُ «علم».

والقولُ بأن الاشتراكَ بين صفات الله ﷻ وصفات المخلوقين اشتراكٌ لفظيٌّ فقط: قولٌ غيرُ صحيح، ويدل على عدم صحته أوجهٌ كثيرة، نقتصر هنا على وجه واحد فقط.

حاصلُه: أن ذلك القولَ يؤدي إلى الجهل بالله تعالى، وبكل ما وُصِف به من الصفات؛ لأنه من المعلوم أن مجردَ الاشتراك في اللفظ لا يؤدي إلى معنًى من المعاني، فإذا جعلنا مخاطبةَ الله لنا بأسمائه وصفاته مجردَ مخاطبة بأسماء وصفات لا تشترك مع غيرها مما نعرفه، فإنه يستحيلُ علينا أن نعلمَ عنها شيئًا؛ لأن اللفظَ لا يمكن إدراكُ المعنى من خلاله، والمعنى لا بُدَّ أن يكون مرتبطًا بمعنًى ذهنيٍّ، وهذا عينُ الجهل بالله.

وكلُّ مسلم يعلم أن الله ﷻ حين خاطبَنا بالصفات لم يخاطِبْنا بألفاظ مجردة، وإنما خاطبنا بألفاظ متضمنة للمعاني، فكيف نَصِلُ إلى هذه المعاني إذا كان الاشتراكُ بينها وبين الألفاظ الأخرى التي نعرفها فقط اشتراكًا لفظيًّا وحرفيًّا فقط؟!

وقد حاول بعضُ المعاصرين أن يخرج من هذا المأزِق، فذكر أن هناك اشتراكًا بين صفات الله وصفات المخلوقين، ولكنه اشتراكٌ في اللوازم، وليس في الحقيقة الكلية؛ فالاشتراكُ الذي بين الله وبين خلقه إنما هو اشتراكٌ في لازِم الصفة الخارجِ عن حقيقتها؛ وليس في حقيقتها الكلية المشتركة.

فصفةُ العلم لا نعرف حقيقتَها الكلية، وإنما نعرف لازمَها فقط؛ وهو إدراكُ المعلوم، والاشتراكُ في هذا اللازم لا يوجب الاشتراكَ في الحقيقة، وبناءً عليه يمكن أن يقع الاشتراكُ بين الله والمخلوقات في لوازم الصفة، وليس في الصفة ذاتها.

ولكن هذا القولَ غيرُ صحيح لأمرين:

الأمرُ الأولُ: أنه مبنيٌّ على تحكُّم لا مسوِّغ له، فإنهم جاءوا إلى حقائق الصفات وسمَّوْها لازمًا، وقالوا بالاشتراك فيها، والبحثُ فيما سمَّوه لازمًا هل هو لازمٌ حقيقةً أم هو حقيقةُ الصفة؛ وهو إدراكُ الشيء على حقيقته؟ وكونهم سمَّوْه لازمًا لا يخرجه عن حقيقته الأساسية؛ فالحقائقُ الوجودية لا تختلف باختلاف التعبيرات أو التسميات عنها أو لها.

الأمرُ الثاني: كيف نحدِّدُ لازمَ شيء ما ونحن لا نعرف حقيقته؟ فتحديدُ اللازم لا يمكن إلا أن يكون بعد معرفة الحقيقة؛ لأنه ناتجٌ عنها، فإذا قال: إنه يتعامل مع اللازم، فمعناه: أنه أدرك الحقيقةَ الكلية، فتحديدُ اللازم إذن لا يكون إلا بعد إدراك الحقيقة، وإنكارُ الحقيقة يقتضي امتناعَ إدراك اللازم.

وهناك أوجهٌ نقديةٌ أخرى لهذا القول، والمسألةُ فيها تفاصيلُ متعددةٌ، وكلُّ ذلك موجود بصورة مفصلة في كتاب «الحد الأرسطي؛ أصوله الفلسفية وآثاره العِلْمية»[1].

• الأصلُ السادسُ: أن الكمالَ المطْلق لا يتحقَّق إلا بالجمع بين النفي والإثبات:

ومعنى هذا الأصل: أن تحقُّقَ الكمال المطلق للموجود لا بُدَّ أن يكون شاملًا لكل كمال، وسالمًا من كل عيب، وتحقُّقُ هذا الحصر ـ الشمولُ لكل كمال، والسلامةُ من كل عيب ـ لا بُدَّ فيه من الأسلوب الحَصْري؛ وهو الجمعُ بين النفي والإثبات، فكما أن توحيدَ الله ﷻ منحصرٌ في الله؛ فلذلك اعتُمِد فيه على الأسلوب الحصري بقولنا: «لا إِلَٰهَ

---

(١) انظر: الحد الأرسطي (٤٧٩ ـ ٥٠٢).

إلا اللهُ»؛ فكذلك الكمالُ المطْلق لا بُدَّ فيه من الجمع بين النفي والإثبات؛ لأنه منحصرٌ في الذات الإلٰهية، وإذا انتفى شيءٌ من ذلك انتفى تحقُّقُ الكمال المطلق.

فثبوتُ الكمال لله إذن لا بُدَّ أن يكون معتمدًا على أمر إثباتي؛ وهو إثباتُ جميع الكمالات له سبحانه، وعلى أمر عَدَميٍّ؛ وهو نفيُ كل النقائص.

والنقائصُ التي تُنْفى عن الله ﷻ ترجِعُ إلى **نوعين أساسيين**:

النوعُ الأولُ: نفيُ كل العيوب المنافية للكمال: كالنوم، والجهل، والسِّنة، والظلم، وغيرها.

النوعُ الثاني: نفيُ مماثلة المخلوقين.

وإنما وجب الجمعُ بين النفي والإثبات؛ لأن الإثباتَ المجرد لا يمنع المشاركةَ، والنفيَ المجرد لا يقتضي إثبات الكمال والاختصاصَ به؛ لأنه عدَمٌ مَحْضٌ، فلو قلت: زيدٌ ليس ببخيل، فهذا لا يقتضي مدحًا؛ لأن عدمَ بُخْلِه قد يكون لفَقْره، ولو قلت: زيدٌ كريمٌ، فهذا لا ينفي أن غيرَه كريمٌ معه، ولكن لو قلت: لا كريمَ إلا زيدٌ، فأنت حصَرْتَ الكَرَمَ فيه.

فليس المطلوبُ من المسلم أن يستشعرَ توحيدَ الله فقط، وإنما المطلوب منه مع ذلك أن يستشعرَ انفرادَه سبحانه بكل ما يحبُّ ويختصُّ به، وانعدامَ الشريك له في ذلك.

وضرورةُ الجمع بين النفي والإثبات ليس خاصًّا بتوحيد الأسماء والصفات، وإنما هو عامٌّ في كل أقسام التوحيد؛ لأن حقيقةَ التوحيد الشرعي ذاتها قائمةٌ على ذلك، يقول ابنُ القيم: «طريقةُ القرآن في مثل هذا أن يَقْرِنَ النفي بالإثبات؛ فينفيَ عبادةَ ما سوى الله، ويُثْبِتَ عبادتَه؛ وهذا هو حقيقةُ التوحيد، والنفيُ المحضُ ليس بتوحيد، وكذلك الإثباتُ بدون النفي، فلا يكون التوحيدُ إلا متضمنًا للنفي والإثبات؛ وهذا حقيقةُ: لا إلٰهَ إلا الله»[(١)].

أدلةُ الأصل السادس:

دلَّ على ثبوت الأصل السادس استقراءُ النصوص الشرعية؛ ومِن أشهر تلك النصوص على هذا الأصل: قولُه ﷻ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾، وفي هذه الآية الكريمة النفيُ في قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾، والإثباتُ في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾.

الإثباتُ المفصَّلُ والنفي المجمَلُ:

إذا كان الكمالُ المطلق لله ﷻ لا يتحقَّق إلا بالجمع بين الإثبات والنفي، فإن

---

(١) بدائع الفوائد (١/٢٢٦).

استقراءَ نصوص الشريعة يدل على أن الأصل في الإثبات غالبًا ما يأتي مفصَّلًا، والأصلُ في النفي غالبًا ما يأتي مُجْمَلًا.

ومعنى هذا التفريع: أن الغالبَ في النصوص الشرعية إذا كانت في مقام إثبات الكمال لله: أن تَذكُرَ الكمالاتِ بطريقة مفصَّلة، وإذا كانت في مقام النفي والتنزيه لله ﷻ عن النقص: أن تذكُرَ بطريقة مجمَلةٍ.

وسببُ ذلك يرجع إلى أمور متعددة، **منها**:

١ ـ أن الكمالَ في الحقيقة أمورٌ متحققة موجودة، والأصلُ في إثبات الأمور المتحققة الموجودة استعمالُ الأسلوب الإثباتي، وأما النفيُ فهو عدمٌ، والعَدمُ في ذاته ليس كمالًا؛ فالتفصيلُ فيه لا يستلزم ثبوتَ الكمال؛ بخلاف الإثبات.

فالقولُ عن ملِكٍ من ملوك الدنيا مثلًا: بأنه ليس بظالم، ولا بخيل، ولا جاهل، ولا متكبر، ولا جِلْفٍ، ولا غيرِ ذلك من المعاني، ليس بكمال في ذاته؛ لأن ترْكَ تلك الأفعال قد يكون غفلةً أو عجزًا عنها أو لموجِباتٍ أخرى؛ بخلاف القول بأنه كريم وعالم وغيرُ ذلك من المعاني الإثباتية.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيميَّةَ: «الكمالُ أمورٌ وجوديةٌ؛ فالأمورُ العَدَمية لا تكون كمالًا إلا إذا تضمنت أمورًا وجوديةً؛ إذ العدم المحض ليس بشيء فضلًا عن أن يكون كمالًا، فإن الله سبحانه إذا ذَكَر ما يذكره من تنزيهه ونفْيِ النقائص عنه، ذكر ذلك في سياق إثبات صفات الكمال له؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، فنفيُ السِّنة والنوم يتضمن كمالَ الحياة والقيُّومية، وهذه من صفات الكمال.

وكذلك قولُه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾، فإن نفيَ عُزوب ذلك عنه يتضمن عِلْمَه به، وعلمُه به من صفات الكمال»[(١)].

٢ ـ أن الأصلَ في التفاضل بين الموجودات إنما يكون بما قام بها من الصفات، وليس بما انتفى عنها؛ فالتفاضلُ يكون بنوع الصفات التي قامت بالموجودات وبعدَدِها، لا بما انتفى عنها من الأوصاف؛ لأن العدمَ قد يكون راجعًا إلى اعتبارات أخرى غير الكمال.

وأما النفي فإنه لا يصحُّ أن يكون معتمدَ المدح والكمال؛ وذلك أنه ليس ملازما لإثبات الكمال في كل أحواله؛ فإن له أحوالًا لا يكون فيها كمالُها؛ وذلك أن النفيَ قد يكون لأجل العجز، كأن تقولَ: هذا الرجلُ؛ وتشير إلى مريضٍ؛ لا يظلمُ، فهو ليس مدحًا له؛ لأنه عاجزٌ عن إيقاع الظلم.

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (١٣٥).

وقد يكون النفيُ لعدم القابلية، كأنْ تقول: هذا الجِدارُ لا يعتدي على أحد، إنما كان ذلك لأن الجدارَ ليس قابلًا لفعل الاعتداء.

وقد يكون النفي لعدم وجود الداعي؛ كأن تقولَ عن رجلٍ: لا يَغُشُّ في البيع؛ وتَرْكُه للغشِّ إنما كان لأنه لا يملك مالًا يتاجِرُ به، أو لأنه ليس في وقت تجارة وبيع.

فلما كان النفي محتملًا لهذه المعاني، وهي لا تقتضي إثباتَ الكمال، لم يكن معتمدًا بمجرده في إثبات الكمال لله تعالى، ولهذا نصَّ أهلُ السُّنَّة على أن النفي في إثبات الله مقصودٌ لغيره لا لذاته، والمعنى: أن النفيَ إنما يأتي في صفات الله تعالى لإثبات كمال الضد، وليس لأجل النفي فقط.

وقد أقرَّ عددٌ من علماء الكلام بأن النفيَ المجرد ليس كمالًا، وفي بيان هذا يقول الرازيُّ: «المدائحُ محصورةٌ في نوعين: إما في شرح صفات الجلال؛ وهو تنزيهُ الله عما لا ينبغي، وإما في شرح صفات الإكرام؛ وهو وصْفُ الله بكونه خالقًا لهذا العالم، أما الأولُ ففيه سوءُ أدبٍ من بعض الوجوه؛ لأن الرجل إذا قال للسلطان: أنت لست بأعمى، ولست بأصَمَّ ولا بأبْرَصَ، فإنه يستوجب الزجرَ والحَجْرَ»[١].

تنبيهٌ:

مع أن الأصل: أن التفصيل في الإثبات والإجمال في النفي، فإنه قد يأتي الإجمالُ في حال الإثبات، وقد يأتي التفصيلُ في حال النفي، فكلٌّ من الإثبات والنفي جاء فيهما التفصيلُ والإجمالُ، وقولنا هذا لا يتناقض مع ما سبق في القاعدة؛ لأننا قلنا بالقاعدة الأغلبيَّة، ولم نقُلْ بالقاعدة الحصرية.

والذي يقرأ في كتب أئمة السلف يجدهم يفصِّلون في حال إثبات الصفات كثيرًا، ويُجْمِلون في حال النفي، فتراهم كثيرًا ما يقولون: نؤمن بأن الله موصوفٌ بكذا وكذا، ثم يذكرون الصفات الإثباتيةَ، أو يقولون: نُثْبِتُ لله ما أثبته لنفسه من الصفات؛ فنثبت صفةَ كذا وكذا، وهو أمرٌ مُطَّرِدٌ وكثير في كتب أئمة السلف، وكلامُهم في ذلك كثيرٌ جدًّا.

مسالكُ النصوص الشرعية في النفي والتنزيه:

سلكت النصوصُ الشرعيةُ طرقًا متعددةً في تنزيه الله تعالى عن النقائص والعيوب، **وأصولُها ثلاثةٌ:**

المسلكُ الأولُ: أسماءُ التنزيه؛ كالقدُّوس والسلام والسبُّوح، فكل هذه الأسماء تتضمن معنى تنزيه الله تعالى عن النقائص والعيوب.

---

(١) ذم اللذات (٢٦٢).

المسلكُ الثاني: استعمالُ التسبيح في حقه سبحانه، والتسبيحُ يدل على التعظيم وعلى نفي النقص والعيب.

المسلكُ الثالثُ: التصريحُ بنفي المماثلة والنِّدِّية؛ فقد جاء في نصوص الشرعية نفيُ وجود الـمِثْل لله تعالى ونفي السَّميِّ والنِّدِّ.

قواعدُ النفي وضوابطُه:

تحصل مما سبق أن للنفي عند أهل السُّنَّة والجماعة ضوابطَ وقواعدَ متعددةً ترجع أصولها إلى **ثلاثة ضوابطَ**:

الضابطُ الأولُ: أن الأصلَ في النفي أن يكون مُجْمَلًا، وقد يأتي مفصَّلًا لحاجة داعية إلى ذلك.

الضابطُ الثاني: أن كلَّ نفي في صفات الله إنما يُراد به إثباتُ كمالِ ضِدِّه، فهو مرادٌ لغيره، فإذا نفى اللهُ عن نفسه الظلمَ؛ فالمرادُ به إثباتُ كمال عدله، وإذا نفى عن نفسه التعبَ؛ فالمرادُ به إثباتُ كمال قدرته.

الضابطُ الثالثُ: أن النفي توقيفيٌّ، كما أن الإثبات توقيفيٌّ.

وأما أهلُ التعطيل فقد قلَبوا الأمر، ففصَّلوا في النفي، وأجملوا في الإثبات، وهو أمرٌ ظاهرٌ في كتب الفلاسفة وغيرهم من الْمُعَطِّلة.

أما الفلاسفةُ فيقول الكِنديُّ عن الله في رسالته التي أرسلها إلى المعتصم: «لا هو عنصرٌ، ولا جنسٌ، ولا نوعٌ، ولا شخصٌ، ولا فصلٌ، ولا خاصةٌ، ولا عَرَضٌ عامٌ، ولا حركةٌ، ولا نفسٌ، ولا عقلٌ، ولا كلٌّ، ولا جزءٌ، ولا جميعٌ، ولا بعضٌ، ولا واحدٌ، بالإضافة إلى غيره... فالواحدُ الحق إذن: لا ذو هَيُولى، ولا ذو صورةٍ، ولا ذو كميةٍ، ولا ذو كيفيةٍ، ولا ذو إضافة»(١).

وهذه كلُّها معانٍ ومصطلحاتٌ فلسفية يعبَّرُ بها عن الذات الإلٰهية، ويستعمَلُ فيها أسلوبُ النفي.

وأما المعتزلةُ فيقول أبو الحسن الأشعري في تصوير قولهم ـ وقد كان منهم، وهو خبيرٌ بقولهم ـ: «أجمعت المعتزلةُ على أن الله واحدٌ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شَبَح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عَرَضٍ، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يُبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا

(١) الرسائل الفلسفية، الكندي (١٤٠).

يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاضٍ، وأجزاء، وجوارحَ، وأعضاءٍ، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين، وشمال، وأمام، وخلفٍ، وفوْقٍ، وتحتٍ، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمانٌ، ولا تجوز عليه المماسَّةُ، ولا العزلةُ، ولا الحلولُ في الأماكن»[١].

وقد فعل مثلَ ذلك الصنيع عددٌ من علماء المذهب الأشعري؛ كالبغداديِّ في بعض كلامه، والقُشَيريِّ في رسالته، والغزالي وغيرهم، فتجدهم في بعض كلامهم يُفَصِّلون في النفي، ويُجْمِلون في الإثبات.

اعتراضٌ ونقضُه:

حاول بعضُ المعاصرين أن ينتقد ابنَ تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ في قاعدة الإثبات المفصَّل والنفي المجمل، فاعترض عليه بعدة اعتراضاتٍ؛ **أهمُّها اعتراضان:**

الأول: ذكر أن ابن تيميَّةَ يقرِّرُ بأن القرآنَ ليس فيه إلا إثباتٌ مفصَّل فقط، ونفيٌ مجمل فقط، ثم اعتراض بأن هذا غير صحيح؛ فالقرآنُ جاء فيه النفيُ المفصَّل والإثبات المجمل.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح؛ لأن ابن تيميَّةَ لم يستعمِلْ أسلوبَ الحصر، فلم يقل: إن الإثباتَ لا يأتي في القرآن إلا مفصَّلًا، والنفيَ لا يأتي إلا مجملًا، وإنما قال: طريقةُ القرآن، وهذا الأسلوبُ إنما يُراد به الحديثُ عن الأصل أو الغالب، ولا أحدَ ينازع أن الأصلَ أو الغالبَ في القرآن هو ما قرَّره ابنُ تيميَّةَ، فهذا الاعتراضُ مبنيٌّ على سوء فَهْم لتقرير ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

الاعتراضُ الثاني: أن كلمةَ الإجمال «النفي المجمل» توحي بأن النفيَ غير مبين وغير مفهوم؛ لأن الإجمالَ مصطلح أصوليٌّ يُراد به عدمُ الوضوح، ومن ثَم لا يعمل به؛ فالمجملُ لا يُعمل به عند العلماء، ومقتضى كلام ابن تيميَّةَ أنه لا يُعمَلُ بالإجمال في النفي.

وهذا الاعتراضُ من أعجب الاعتراضات؛ لأن ذلك المعترضَ اختلط عليه الأمرُ ولم يفرِّقْ بين المجمل الذي يقابل البيانَ والوضوحَ، وبين المجمل الذي يقابل التفصيلَ والتَّعدادَ، وقصدُ ابنِ تيميَّةَ حينما أطلق لفظ «المجمل» ما يقابل به التعدادَ والتفصيلَ، وليس ما يقابل الوضوحَ والبيان، وفرقٌ كبيرٌ بين المعنيين.

• الأصلُ السابعُ: أن ظواهرَ النصوص الشرعية حُجَّةٌ ملزِمة في الصفات الإلٰهية وغيرها:

ومعنى هذا الأصل أنه يجب على المسلم اعتمادُ المعاني التي دلَّتْ عليها ظواهرُ

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (١٥٥).

النصوص الشرعية في صفات الله تعالى، فيُثبِتُ ما دلَّت على إثباته وينفي ما دلَّتْ على نفيه، ولا يحاكمُها إلى غيرها من الأصول العقلية المدَّعاة ولا الموادِّ الفلسفية المنقولة ولا غير ذلك.

والمرادُ بالظاهر ما يتبادَرُ إلى الذهن ويسبِقُ إليه من المعاني من خلال التركيب اللغوي؛ فالمعنى الذي يسبِقُ إلى ذِهْن العربي بناءً على لغته هو المراد من تلك النصوص من حيث الأصلُ، وهو على مراتبَ، قد يكون قطعيًّا، وقد يكون دون ذلك.

يقول ابن تيميَّةَ: «ظاهرُ الكلام هو ما يسبِقُ إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهورُه بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام»[١].

وفي كلام ابن تيميَّةَ إشارةٌ مهمَّةٌ إلى أنواع الظاهر المعتبَر في الشريعة، **وأنه نوعان**:

النوعُ الأولُ: الظاهرُ الإفراديُّ؛ والمرادُ به: المعنى المتبادِرُ إلى الذهن من خلال اللفظ الواحد، وله أمثلةٌ كثيرةٌ في النصوص الشرعية؛ ومن ذلك المعنى المتبادِرِ إلى الذهن: من خلال لفظ الاستواء مثلًا أو لفظ الكلام أو لفظ الرحمة أو الغضب أو غيرها من الألفاظ.

النوعُ الثاني: الظاهرُ التركيبيُّ أو السياقيُّ، والمرادُ به: المعنى المتبادِرُ إلى الذهن من خلال تركيب الكلام وسياقه، وليس من خلال لفظة واحدة فيه، وله أمثلةٌ عديدةٌ؛ ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [النحل: ٢٦]، فهذه الآيةُ أُضِيفَ فيها لفظُ الإتيان إلى الله إضافةً صريحةً، ومع ذلك فهي ليست من الآيات الدالة على صفة الإتيان والمجيء؛ لأن ظاهرها التركيبيَّ وسياقَها يدل على أن المرادَ إتيانُ العذاب وليس إتيانُ الله تعالى.

وتقريرُ الأخذ بالظاهر ووجوبه منتشرٌ في كلام أئمة السلف، يقول الشافعي: «كلُّ كلام كان عامًّا ظاهرًا في سُنَّة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسول الله ـ بأبي هو وأمي ـ يدل على أنه إنما أُريدَ بالجملة العامة في الظاهر بعضُ الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه»[٢]، ويقول الإمامُ أحمدُ: «ليس في السُّنَّة قياسٌ، ولا تُضْرَبُ لها الأمثالُ، ولا تُدرَكُ بالعقول ولا الأهواء، إنما هو الاتِّباع وتركُ الهوى... والحديثُ عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي ﷺ، والكلامُ فيه بدعةٌ، ولكنْ نؤمن به كما جاء على ظاهره، ولا نناظِرُ فيه أحدًا»[٣].

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٥).

(٢) الرسالة (٣٤١).

(٣) أصول السُّنَّة (١٦ ـ ٢٤).

وقد استند أهلُ السُّنَّة في التمسُّك بالظاهر وتقرير وجوب الأخذ به: إلى مستنَداتٍ شرعية وعقلية مُلْزِمةٍ؛ ومِن ذلك: أن نصوصَ الوحي اتَّصَفت بكل الصِّفات الموجِبة للأخذ بالظاهر؛ وحاصِلُها يرجع إلى ثلاثة أوصاف: كمالِ القُدرة على البيان، وكمالِ العِلْم بالحقِّ، وكمالِ الحِرْص على الهداية والبيان. وقد عقد ابنُ القيِّم فصْلًا لبيان هذه الأمور وكيفية دَلالتها على وجوب الأخذ بظواهر النصوص؛ فقال: «الفصل الثانيَ عشرَ: في بيان أنه مع كمال عِلْم المتكلم وفصاحته وبيانه ونُصْحِه يمتنعُ عليه أن يُريدَ بكلامه خِلافَ ظاهره وحقيقتِه، وعدَمُ البيان في أهمِّ الأمور وما تشتدُّ الحاجةُ إلى بيانه»[١].

ثم نقَل فيه مناظرةً وقعت لابن تيميَّةَ مع أحد الجَهْمية قرَّر فيها وجهَ دَلالة تلك المعاني على وجوب الأخذ بالظاهر، وفيها يقولُ ابنُ تيميَّةَ بعد أن نقل كثيرًا من النصوص الواردة في الأسماء والصفات، وبَيَّن غَزارتَها في الوحي: «مِن أبْيَنِ المُحال وأوْضَح الضلال: حَمْلُ ذلك كلِّه على خلاف حقيقته وظاهره، ودعوى المجاز فيه والاستعارةِ، وأن الحقَّ في أقوال النُّفاة المُعَطِّلين، وأن تأويلاتِهم هي المرادةُ من هذه النصوص؛ إذ يلزمُ ذلك أحدُ محاذيرَ ثلاثةٍ لا بُدَّ منها أو مِن بعضها؛ وهي القَدْحُ في عِلْم المتكلم بها، أو في بيانه، أو في نُصْحه.

وتقريرُ ذلك أن يقالَ: إما أن يكون المتكلمُ بهذه النصوص عالِمًا أن الحقَّ في تأويلات النُّفاة المُعَطِّلين أو لا يعلمُ ذلك.

فإن لم يعلَمْ ذلك؛ والحقُّ فيها: كان ذلك قَدْحًا في عِلْمه.

وإنْ كان عالِمًا أن الحقَّ فيها، فلا يخلو: إما أن يكون قادرًا على التعبير بعباراتهم التي هي تنزيهٌ لله ـ بزَعْمِهم ـ عن التشبيه والتمثيل والتجسيم، وأنه لا يَعْرِفُ اللهَ مَن لم يُنَزِّهْهُ بها، أو لا يكون قادرًا على تلك العبارات.

فإن لم يكن قادرًا على التعبير بذلك، لَزِمَ القَدْحُ في فصاحته، وكان وَرَثةُ الصابئة وأفْراخُ الفلاسفة وأوقاحُ المعتزلة والجَهْمية وتلامذةُ الملاحِدة أفْصَحَ منه وأحسنَ بيانًا وتعبيرًا عن الحق، وهذا مما يَعْلَمُ بطلانَه بالضرورة أولياؤه وأعداؤه؛ موافِقوه ومخالِفوه؛ فإنَّ مخالفيه لم يشُكُّوا في أنه أفصحُ الخَلْق وأقْدَرُهم على حُسْن التعبير بما يطابق المعنى ويُخَلِّصُه من اللَّبْس والإشكال.

وإنْ كان قادرًا على ذلك ولم يتكلَّمْ به، وتكلَّم دائمًا بخلافه وما يُناقِضُه، كان ذلك قَدْحًا في نُصْحه، وقد وصف اللهُ رُسُلَه بكمال النُّصح والبيان... وأخبر عن رُسُلِه بأنهم أنصحُ الناس لأُمَمِهم، فمع النُّصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهبُ النُّفاة المُعَطِّلة

(١) الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة (١/ ٣٢٠).

أصحابِ التَّحريف هو الصوابَ، وقولُ أهل الإثبات أتْباعِ القرآن والسُّنَّة باطلًا؟!»[١].

وقاعدةُ الأخذ بالظاهر من نِقاط الافتراق الأساسية بين منهج أهل السُّنَّة والمناهج المُحَرَّفة؛ ولهذا تَجِدُ أئمة السلف يُكَرِّرون التأكيدَ على وجوب الأخذ بظواهر النصوص الشرعية، ولزومِ الوقوف عندها؛ لكَوْنِها المعبِّرةَ عن الحق الذي يريده اللهُ، وتَجِدُ في المقابل كثيرًا من علماء الكلام يؤكِّدون على أن ظواهرَ النصوص الشرعية تدلُّ على معانٍ باطلةٍ بل كُفْريةٍ. ويُكَرِّرُون القولَ بأن الأخذَ بها مُحَرَّمٌ في دين الله، وأنه لا بُدَّ من تأويلها وصَرْفها عن ظاهرها.

وقد وقع المتكلِّمون في تأويلهم الكلاميِّ ـ وزَعْمِهم بأن ظواهرَ النصوص الشرعية لا تُعَبِّرُ عن مُراد الله ورسوله، ولا يجوزُ للمسلم الأخذُ بها؛ في عددٍ من الأغلاط المنهجية؛ **من أهمِّها:**

الغلطُ الأولُ: أن قولَهم هذا يتضمَّنُ أعظمَ القَدْح في النصوص الشرعية؛ وذلك أنهم قرَّروا بأن ظواهرَها يقتضي نسبةَ النقص إلى الله تعالى، وأن اعتقادَ ما دلَّتْ عليه كفرٌ مُبينٌ، وقرَّروا أن ذلك كثيرٌ جدًّا في ظواهر النصوص، ثم هم في الوقت نفسه يُقَرِّرون بأن الصَّوارفَ الدالَّةَ على تأويل تلك الظواهر هي الأقلُّ عددًا، فلم يذكروا في تلك إلا نصوصًا معدودةً، وما ذكَروه من صوارِفَ لا يدلُّ على حقيقةِ قولهم؛ فما من آيةٍ استدلُّوا بها على تأويل مئات النصوص الواردة في إثبات الصفات إلا وهي تدلُّ على نقيض قولهم.

وقد أقرَّ الرازيُّ في أحد كتبه بهذا المعنى؛ فذكر أن: «الألفاظَ الدالَّةَ على النزول والتنزيل كثيرةٌ جدًّا، والآياتُ المشتمِلةُ على لفظ «إلى» الدالَّةِ على انتهاء الغاية: خارجةٌ عن الحَدِّ، وليس في القرآن ألبتةَ لفظٌ يدلُّ على نفي الجهة»[٢]، ثم حاول الجوابَ عن هذه المشكلة بما لا يرفع عنه المأزِقَ؛ فقال: «لما كان التصريحُ بالتنزيه مما لا تقبله عقولُ العوامِّ، لا جَرَمَ كان الأَوْلى اشتمالَ الدعوة على ألفاظ تُوهِمُ التشبيهَ؛ مع التنبيه على كلمات تدلُّ على التنزيه المُطْلَق»[٣].

وتقريرُ الرازيِّ هذا اشتمل على مُغالَطَتين؛ أما **الأولى** فهي دَعْواه أن النصوصَ الدالَّةَ على ثبوت الصفات دَلالتُها مُوهِمةٌ، والحقيقةُ أن دَلالتَها ظاهرةٌ بيِّنةٌ قَطْعيَّةٌ. **وأما الثانيةُ** فهي دَعْواه أن النصوصَ اشتمَلَتْ على كلماتٍ في التنزيه؛ والحقيقةُ أنها اشتملت على نصوص قاطعةٍ في تنزيه الله تعالى عن النقْص ومُشابَهةِ المخلوقين.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٢٤).

(٢) المطالب العالية (٢/ ٦٢).

(٣) المطالب العالية (٢/ ٧٢).

والمحصِّلةُ من كلام الرازيِّ: أن الوحيَ اشتمل على نصوص كثيرةٍ تدلُّ على المعاني الباطلة، واشتمل كذلك على كلماتٍ قليلة تدلُّ على التنزيه: فهل يَليق بوحي الله الذي أراد به هِدايةَ الناس وإرشادَهم إلى رُشْدِهم في دينهم أن يـأتيَ بمئات النصوص الدالَّة على معنًى باطلٍ؛ بل كفرٍ وضلالٍ، ثم لا يأتيَ بما بيَّنَه بيانًا شافيًا كافيًا في عدده وفي دَلالته، وإنما يأتي بنصوصٍ قليلةٍ غيرِ واضحة الدَّلالة لا تساوي شيئًا إذا ما قُورِنَتْ بتلك النصوص؛ عددًا ودلالةً؟!

فمِن المُتَّفَقِ عليه أنه لا يجوز تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة، ولا يجوزُ أن يكون بيانُ الحق أقل عددًا ودلالةً من غيره، ومقتضى التأويل الكلاميِّ أن النبيَّ ﷺ أخَّرَ البيان عن وقت الحاجة، أو أنه قلَّله، وكان نَشْرُه لما ينافي البيانَ أكثرَ عددًا ودلالةً.

الغلطُ الثاني: أن التأويلَ الكلاميَّ فيه أعظمُ القَدْح في الصحابة ﵃ ومَن جاء بعدهم من أئمة الهُدى؛ فقد تواردوا على الأخذ بظاهر النصوص التي يؤوِّلُها المتكلِّمون، وعلى التسليم به، وعلى تقريره، ونشروا اعتقادَه بين الناس، فلم يُنْقَلْ عن أحدٍ من الصحابة أو التابعين أنه استَشْكَل ظاهرَ نصٍّ من النصوص الواردة في الصفات؛ بحُجَّة أنها تقتضي التشبيهَ أو التجسيمَ؛ بل الوارِدُ عنهم يؤكِّدُ أنهم يأخذون بتلك الظواهر؛ يعتقدونها ويؤمنون بها، وقد كانوا يسألون النبيَّ ﷺ عما أشْكَلَ عليهم من أخبار الصفات، وإشكالُهم يدلُّ على أنهم فَهِموا أن الظاهرَ مُرادٌ منهم، ويُجيبُهم النبيُّ ﷺ بما يُقَرِّرُ الظاهرَ ويؤكِّدُه.

الغلطُ الثالثُ: أن المتكلِّمين لم يوفُّوا التأويلَ حقَّه من الشروط والقيود، وإنما مارَسوه متلفتا غيرَ مُحَقِّقٍ لما يستوجِبُه من ذلك، فكلُّ متأوِّلٍ لظاهرٍ من ظواهر النصوص الشرعية: فإنه يجب عليه **أربعةُ أمور**[1]:

الأمرُ الأولُ: بيانُ احتمال اللفظ للمعنى الذي تأوَّله في ذلك التركيب الذي وقع فيه؛ وإلا كان كاذبًا على اللُّغة، مُنْشِئًا وضعًا من عنده.

الأمرُ الثاني: إثباتُ الدليل الدال على أن المعنى المُؤَوَّلَ إليه هو المعنى المرادُ، دون غيره من المعاني الأخرى.

الأمرُ الثالثُ: إقامةُ الدليل الصَّارِفِ لِلَّفْظ عن حقيقته وظاهره؛ فإنَّ دليلَ المُدَّعي للحقيقة والظاهرِ قائمٌ؛ فلا يجوزُ العدولُ عنه إلا بدليلٍ صارِفٍ يكونُ أقوى منه.

الأمرُ الرابعُ: الجوابُ عن المُعارِضِ؛ فإنَّ مُدَّعيَ الحقيقة قد أقام الدليلَ العقليَّ والسمعيَّ على إرادة الحقيقة.

والمتكلِّمون في تأويل ظواهر النصوص لم يَفُوا بهذه الواجبات، فما مِن تأويلٍ لهم إلا وهو فاقِدٌ لواجب من هذه الواجبات أو أكثرَ.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة (١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٢).

الغلطُ الرابعُ: أن التأويلَ في الحقيقة بحثٌ عن مُراد المتكلم وتحديدُه، ولكنَّ المسلكَ الكلاميَّ لم يَحْرِصْ على هذه الغاية في التأويل؛ فتأويلُهم لظواهر النصوص لا يَظهَرُ فيه القصدُ إلى البحثِ عن مراد المتكلم، وإنما يظهر فيه البحثُ عن إيجاد معنًى لا يتعارَضُ مع أصولهم الكَلَاميَّة التي اعتقدوا صحَّتَها؛ فتَجِدُهم في كثير من تأويلاتهم يُقَرِّرون بأنه يجوزُ أن يكون المرادُ بهذا اللفظ كذا وكذا من المعاني، والبحثُ في النُّصوص الشرعية ليس فيما يجوزُ، وإنما فيما يُريدُه اللهُ. وفي الإشارة إلى بيان هذا الخَلَل عند المتكلمين يقولُ ابنُ تيميَّةَ: «أما أهلُ التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياءَ لم يقْصِدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحقُّ في نفس الأمر، وإنَّ الحقَّ في نفس الأمر هو ما عَلِمْناه بعقولنا. ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافِقُ رأيَهم؛ بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات.

وهم في أكثرِ ما يتأوَّلونه قد يعلَمُ عقلاؤهم علمًا يقينًا أن الأنبياءَ لم يريدوا بقولهم ما حمَلوه عليه، وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويلَ مِن باب دَفْع المُعارِض، فيقصدون حَمْلَ اللفظ على ما يمكن أن يريدَه متكلِّمٌ بلفظه، لا يقصدون طلبَ مُرادِ المتكلم به، وحَمْلَه على ما يناسِبُ حالَه، وكلُّ تأويلٍ لا يقصِدُ به صاحبُه بيانَ مرادِ المتكلم، وتفسيرَ كلامه بما يُعْرَفُ به مرادُه، وعلى الوجه الذي به يُعْرَفُ مرادُه: فصاحبُه كاذبٌ على مَن تأوَّل كلامَه، ولهذا كان أكثرُهم لا يَجْزِمون بالتأويل؛ بل يقولون: يجوزُ أن يُرادَ كذا. وغايةُ ما معهم إمكانُ احتمال اللَّفْظ»[1].

الغلطُ الخامسُ: أن المتكلمين الذين خرجوا عن ظواهر النصوص لم يتَّفِقوا على معيارٍ يحدِّدُ لهم المعانيَ المقصودةَ وراء الظواهر، فكلُّ طائفةٍ تذكُرُ من المعايير ما يتناسب مع أصولهم الكلامية، وحقيقةُ الأمر أن كلَّ طائفة تتأوَّلُ ما يخالِفُ نِحْلتَها ومذهبَها؛ فالعيارُ على ما يُتأوَّلُ وما لا يُتَأوَّلُ هو المذهبُ الذي ذهبت إليه، والقواعدُ التي أصَّلَتْها، فما وافقها أقرُّوه ولم يتأوَّلوه، وما خالفها؛ فإن أمْكَنهم دَفْعُه، دفعوه، وإلا تأوَّلوه[2]، ولأجْلِ هذا تجِدُ عند المعتزلة معيارًا ونتائجَ مختلفةً عما تَجِدُه عند الأشاعرة وغيرهم، وتتبُّعُ هذا يطولُ، وسيأتي ذِكْرٌ لعدد من الأمثلة الدالة على ذلك.

الغلطُ السادسُ: أن حقيقةَ تأويلهم أن اللهَ تعالى استعمل الكفرَ والضلالَ لمدح نفسه؛ فإنهم يُقَرِّرون بأن ظواهرَ النصوص التي بلغت المئات ـ بل الآلافَ ـ تدلُّ على التشبيه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٢)، وانظر: (١/٢٠١).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٣٠).

والتجسيم، وأن ذلك كفرٌ وضلالٌ، ثم يقولون بأن المرادَ بها المجازُ، ولا بُدَّ عندهم من تأويلها، وهذا التقريرُ مناقِضٌ لما هو معروفٌ في اللغة وعادات العقلاء في كلامهم؛ فإن من يستعملُ المجازَ في كلامه لا يكون أكثرُ كلامِه مجازًا، ثم لا يستعمِلُ الظواهرَ التي تنسُبُ النقصَ إلى المخاطب أو الممدوح ليقصِدَ مَجازاتِها، وإنما يستعمِلُ ظواهرَ مقبولةً في معناها، أو قريبةً فيما تتضمَّنُه، أو قليلةً، ولكنَّ حالَ النصوص الواردةِ في الصفات ليس كذلك؛ فإنها تتضمَّنُ معانيَ موجِبةً للكفر والضلال عند المتكلمين، وعددُها كثيرٌ، بلغ المئاتِ بل الآلافَ، فآلَتْ دعوى المتكلمين إلى أن اللهَ ذمَّ نفسَه ذمًّا شديدًا في مئات النصوص؛ ليمدحَ نفسَه بما فيها من مجاز!

وعلى القول بوجود المدح بما يشبِهُ الذمَّ في اللغة العربية، فإنه ذلك ليس نافعًا لأصحاب التأويل؛ لأنه ليس كلُّ ما جاز في اللغة يجوزُ في حق الله تعالى، وفي دينه القويم؛ ثم إنَّ ذلك النَّوعَ إنما هو في الذمِّ القريب القليل؛ مع وجود الكلام الكثير الذي يُبَيِّنُه ويُجَلِّي حقيقتَه، وهذا ليس منطبقًا على نصوص الصِّفات.

الغلطُ السابعُ: أن مسلكَ المتكلمين في التأويل فَتَحَ الأبوابَ مُشَرَّعةً أمام المناقضين لأصول الدين، فإنهم حين صادموا مئاتِ النصوص وآلافَها، ولم يأخذوا بظواهرها البيِّنة الجَلِيَّةِ؛ بحُجَّة أن لديهم أصولًا عقليةً توجِبُ تأويلَها؛ ففتحوا البابَ أمام الفلاسفة ليقولوا مِثلَ قولهم في نصوص الحشر والمَعاد، وللباطنيَّة ليقولوا مثلَ قولهم في النصوص الموجِبة للأخذ بالشعائر والعبادات، فطَفِقوا يقولون: ظواهرُ تلك النصوص ليست مقصودةً، ويجب حَمْلُها على معانٍ أخرى؛ كما يقول المتكلمون.

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقولُ ابنُ تيميَّةَ بعد أن ذكر حالَ تأويل المتكلمين: «وبهذا احتجَّ الملاحِدةُ ـ كابن سينا وغيرِه ـ على مُثْبِتي المَعاد، وقالوا: القولُ في نصوص المَعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسولَ ﷺ لم يبيِّنْ ما الأمرُ عليه في نفسه؛ لا في العِلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر، فكان الذي استطالوا به على هؤلاء هو موافقتَهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كلِّه حقَّ الإيمان، لبَطَلَتْ معارضتُهم، ودَحَضَتْ حُجَّتُهم. . .

ومعلومٌ بالأدلة الكثيرة السَّمْعية والعقلية فسادُ مذهب هؤلاء الملاحدة؛ فتعيَّن أن يكون الحقُّ مذهبَ السلفِ أهلِ الحديث والسُّنَّة والجماعة.

ثم إنَّ ابنَ سينا وأمثالَه من الباطنية المتفلسفة والقَرامِطة يقولون: إنه أراد من المخاطبينَ أن يفهموا الأمرَ على خلاف ما هو عليه، وأن يعتقدوا ما لا حقيقةَ له في الخارج؛ لِما في هذا التَّخْييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة.

والجَهْميةُ والمعتزلة وأمثالُهم يقولون: إنه أراد أن يعتقدوا الحقَّ على ما هو عليه. مع

عِلْمِهم بأنه لم يُبَيِّنْ ذلك في الكتاب والسُّنَّة؛ بل النصوصُ تدلُّ على نقيض ذلك، فأولئك يقولون: أراد منهم اعتقادَ الباطل وأمَرَهم به. وهؤلاء يقولون: أراد اعتقادَ ما لم يَدُلَّهْم إلا على نقيضه.

والمؤمن يعلَمُ بالاضطرار أن كلا القولين باطلٌ، ولا بُدَّ للنُّفاة أهلِ التأويل من هذا أو هذا، وإذا كان كلاهما باطلًا كان تأويلُ النُّفاة للنصوص باطلًا»[١].

الغلطُ الثامنُ: أن المتكلمين لم يتخلَّصوا بتأويلهم الباطلِ مما فرُّوا منه، ولأجله خالفوا الظواهرَ؛ فالمتكلمون لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيلَ حقائق النصوص، والتلاعُبَ بها، وانتهاكَ حُرْمتِها، فهم لم يتخلَّصوا مما ظنُّوه محظورًا؛ بل هو لازمٌ لهم فيما فرُّوا إليه؛ كلزومه فيما فرُّوا منه؛ بل قد يَقعون فيما هو أعظمُ حظرًا؛ كحال الذين تأوَّلوا نصوصَ العلوِّ والفَوْقية والاستواء؛ فِرارًا من التحيُّز والحصر، ثم قالوا: هو في كلِّ مكان بذاته. فنَزَّهوه عن استوائه على عرشه ومُباينته لخلقه، وجعلوه في أجواف البيوت والآبار والأواني والأمكنة التي يُرْغَبُ عن ذِكْرها، والذين نزَّهوه عن صفات كماله، شبَّهوه بالناقص الفاقد لها أو بالمعدوم، فإذا تأوَّل المحبَّةَ والرحمة والرضى والغضب والمَقْتَ بالإرادة، قيل له: يلزمُك في الإرادة ما لزِمَك في هذه الصفات. وإذا تأوَّل الوجهَ بالذات، قيل له: فيلزمُك في الذات ما لزِمَك في الوجه؛ فإنَّ لفظَ الذات يقعُ على القديم والمُحْدَثِ كما يقع لفظُ الوجه على القديم والمُحْدَثِ. وإذا تأوَّل لفظَ اليد بالقدرة؛ فالقدرةُ يوصَفُ بها الخالقُ والمخلوقُ، فإنْ فَرَرْتَ من اليد؛ لأنها تكون للمخلوق، فَفِرَّ من القدرة؛ لأنه يوصَفُ بها[٢].

• الأصلُ الثامنُ: تصنيفُ ما يقوم بالذات الإلٰهية أمرٌ اجتهاديٌّ:

ومعنى هذا الأصل: أن تقسيمَ صفات الله تعالى وأسمائه أمورٌ اجتهادية، لا يُشترط فيها إلا ما يُشترط في سائر الاجتهادات، فلا يُشترَطُ فيها أن يأتي نصٌّ من الشريعة يَنُصُّ على هذا التقسيم، فيمكن أن تقسَّمَ صفاتُ الله إلى قسمين، أو ثلاثة، أو أربعة، أو غير ذلك، فما دام المعنى صحيحًا وغيرَ مخالف للشريعة والاعتبارُ الذي اعتُمِد عليه في التقسيم مستقيمًا، فهو أمرٌ صحيحٌ.

والأساسُ الذي يقوم عليه هذا الأصلُ: أن التقسيمَ من باب الإخبار عن الله، وبابُ الإخبار كما سبق معنا لا يُشترط فيه التوقيفُ، وإنما هو أمرٌ اجتهاديٌّ، شرطُه وجودُ الحاجة وصحةُ المعنى.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٢).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٣٤)، وقد بقيت أغلاطٌ أخرى عديدة، تركتها لأجل الاختصار.

وبناءً على ذلك يمكن أن تقسَّمَ صفاتُ الله ﷻ باعتبارات متعددة، منها:

الأول: باعتبار دليلها؛ وتنقسم إلى قسمين: صفاتٍ خبرية؛ وهي التي لا نعلمُ بها إلا عن طريق الخبر. وصفاتٍ عقليةٍ؛ وهي الصفاتُ التي يمكن أن نعْلَمَ بها عن طريق العقل.

الثاني: باعتبار عِلْمنا بها؛ وتنقسم إلى قسمين: صفاتٍ معلومةٍ لنا، وصفاتٍ غير معلومة.

الثالثُ: باعتبار آثارها؛ وتنقسم إلى قسمين: صفاتٍ لها آثارٌ متعدِّية على الخلق، وصفاتٍ ليس لها آثار متعدِّيَةٌ على الخلق.

الرابعُ: باعتبار طبيعتها؛ وتنقسم إلى قسمين: صفاتِ الجلال والجبروت، وصفاتِ الجمال والإحسان.

الخامسُ: باعتبار الاشتراك والاختصاص؛ وهي قسمان: صفاتٌ لا يتصف بها إلا اللهُ تعالى؛ كصفة البقاء والجبروت وغيرهما، وصفاتٌ يمكن أن يتصف الإنسانُ بها؛ كالعلم، والإرادة، والحياة، وغيرها؛ مع التفاوت والتفاضل في كمال الاتصاف.

السادسُ: باعتبار نوعها؛ وتنقسم إلى قسمين: صفاتِ معانٍ؛ وهي الصفاتُ التي لا عينَ لها، مثلُ: الرحمة والقدرة والإرادة، وصفاتِ أعيان؛ وهي الصفاتُ التي لها أعيانٌ؛ كاليد والقدم والوجه.

السابعُ: باعتبار قوة ثبوتها؛ وهي تنقسم إلى قسمين: صفاتٍ ثابتة بالقطع، وصفاتٍ ثابتة بالظن، ويمكن أن يُقالَ: إنها نوعان: صفاتٌ مجمَعٌ على إثباتها بين أهل السُّنَّة، وصفاتٌ مختلَفٌ فيها؛ كصفة الهرولة وغيرها من الصفات.

الثامنُ: باعتبار تعلُّقها بالذات الإلٰهية؛ وهي تنقسم إلى قسمين: صفاتٍ ملازِمةٍ، وصفات اختيارية، وبعضُ العلماء يعبِّرُ عن هذا التقسيم بألفاظ أخرى فيقول: صفاتٌ ذاتيةٌ وصفاتٌ فعليةٌ، وقد سبق التنبيه على هذا المعنى.

التاسعُ: باعتبار الثبوت والانتفاء؛ وهي تنقسم إلى قسمين: صفاتٍ ثبوتية؛ وهي الصفاتُ التي جاءت النصوصُ بإثباتها. وصفاتٍ منفيةٍ؛ وهي الصفاتُ التي جاءت النصوصُ بنفيها عن الله تعالى.

لا بُدَّ من التنبيه إلى أن بعضَ العلماء يقسِّمُ صفاتِ الله إلى قسمين؛ صفات ثبوتية وصفات سلبية؛ وهذا الأسلوبُ في التقسيم مقبولٌ، ولكنه غيرُ دقيق **لأمرين**:

الأولُ: أن السَّلبَ لا يقابَلُ بالثبوت، ومُقابِلُ السلب هو الإيجابُ.

الثاني: أن السلبَ يُشْعِر بمعنى نفي الشيء بعد ثبوته ووجوده؛ من قولهم: سلب الشيءَ؛ إذا أخذه من مكانه.

وهذا الأمرُ ليس متحقِّقًا في صفات النقص الـمَنْفيَّة عن الله، فهي لا تُنفى عن الله بعد اتصافه بها البتَّةَ.

فالأجودُ أن يُستعمَلَ لفظُ النفي؛ لأنه لا يدلُّ على ذلك المعنى، وإنما يدل على مطْلق التنزيه والنفي.

فالأدقُّ أن يُقالَ: صفاتُ الله تنقسم إلى صفات ثبوتية وصفات منفيَّةٍ.

فائدةٌ: أقسامُ الصفات عند الطوائف المنحرفة:

يقسِّمُ المتكلمون صفاتِ الله تعالى إلى أقسام متعددة، فتجِدُهم يقسِّمونها إلى خبرية وعقلية، وإلى ثبوتية وسلبية، وإلى حقيقية وإضافية لا حقيقةَ لها في الواقع، وغيرِها من التقاسيم، وكذلك الفلاسفةُ يجد القارئ في مصنفاتهم تقسيمًا لصفات الإلٰهية إلى عدد من الأقسام، **وسنذكر هنا قسمين منها**، وسيأتي ذكرُ بعضٍ منها فيما سيأتي من الشرح:

الأولُ: تقسيمُها إلى ذاتية وفعلية، وهذا التقسيمُ موجودٌ في كلام الأشاعرة وغيرهم[(١)]، ويقصدون بالصفات الذاتية المعانيَ القائمةَ بذات الله؛ كصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر، ويقصدون بصفات الأفعال المخلوقاتِ التي يُحْدِثُها اللهُ في الكون منفصلةً عن ذاته سبحانه؛ كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، فهذه الأمورُ ليست معانيَ تقوم بذات الله يَحْدُثُ عنها أثرٌ في الكون، وإنما هي أمورٌ منفصلةٌ عن ذاته.

وبهذا التوضيح يظهر الفرقُ بين صفات الأفعال عند أهل السُّنَّة وصفات الأفعال عند الأشاعرة، فأهل السُّنَّة يقصدون بها الصفاتِ التي تتجدَّدُ في ذات الله وتقوم به، والأشاعرةُ لا يقولون بذلك، وإنما يجعلونها أمورًا خارجةً عن ذاته سبحانه.

الثاني: تقسيمُها إلى ثلاثة أقسام: صفات سلبية، وصفات إضافية، وصفاتٍ مركَّبة من السلب والإضافة، وهذا التقسيمُ مذكورٌ في كلام الفلاسفة[(٢)]، والمراد بالصفات السلبية: الصفاتُ التي هي معانٍ سلبيةٌ، كصفة القِدَم؛ فإنها تَعْني عدمَ العدم الأبدي، وصفةِ الأَحَديَّة؛ فإنها عندهم تعني عدمَ الانقسام. والمرادُ بالصفات الإضافية: الصفاتُ التي تكون بالنسبة إلى الغير؛ ككونه خالقًا لغيره ورازِقًا له. والمرادُ بالصفات المركَّبة من السلب والإضافة: الصفاتُ التي تتضمَّن معنى السلب بالنسبة إلى الغير؛ كصفة الأوَّلية؛ فهي تعني عندهم عدمَ سبق العدم؛ وهي منظورٌ إليها باعتبار سبق المخلوقات في الوجود.

وكلُّ هذه الصفات ليست معانيَ تقوم بذات الله، وإنما هي راجعةٌ إلى الذات نفسها أو إلى أمور خارجة عنها؛ كما سيأتي تفصيله.

---

(١) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني (٢٦).

(٢) انظر: النجاة، ابن سينا (٢/ ١٠٧).

وهناك تفريعٌ آخرُ لهذا الأصل: وهو أن يُقالَ: التعبيرُ عن المعاني القائمة بالذات الإلٰهية أمرٌ اجتهاديٌّ وليس توقيفيًّا.

ومعنى هذا التفريع: أن التعبيرَ عن الصفات الإلٰهية لا يُشترط فيه التوقيفُ، فيُمكِنُ أن يُعَبَّرَ عنها بالصفات، ويمكن أن يُعَبَّر عنها بالنعوت، ويمكن أن يُعَبَّرَ عنها بأي معنًى صحيح في اللغة.

وقد عبَّر عددٌ من العلماء عن صفات الله ﷻ بالنعوت؛ ومن أشهر الكتب في ذلك كتاب «النعوت» للإمام النسائي، والذي تحدَّث فيه عن أسماء الله وصفاته، وعبَّر عنها بذلك ابنُ تيميَّةَ، وابن القيم، والطَحَاوي، وغيرُهم ممن استعمل لفظ «النعوت»؛ تعبيرًا منهم عن المعاني التي تقوم بالذات الإلٰهية، **ونحن لدينا لفظان مشهوران؛ وهما:**

الأولُ: لفظُ الصفة: ورد في النصوص الشرعية في حديث عائشة رضي الله عنها، في قصة الرجل الذي كان يختِمُ قراءتَه في الصلاة بـ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، وحين سأله النبيُّ ﷺ عن سبب ذلك قال: «لأنها صفةُ الرحمٰن، وأنا أُحِبُّ أن أقرأَ بها»[١]. فأقرَّه النبيُّ عليه الصلاة والسلام.

وقد أنكر ابنُ حزمٍ رحمه الله تسميةَ شيء مما يقوم بذات الله باسم الصفة؛ بحُجَّة أنه لم يَرِدْ في النصوص[٢].

وهذا القولُ غيرُ صحيح؛ فقد جاء استعمالُ لفظ الصفة في نصوص صريحة؛ ومن ذلك: قصةُ الرجل الذي كان يقرأن بسورة الإخلاص في كل ركعة، فلما سألوه قال: «لأنها صفةُ الرحمٰن، وأنا أُحِبُّ أن أقرأَ بها»[٣].

ثم على التسليم بأن لفظ الصفة لم يَرِدْ في النصوص؛ فإن ذلك ليس موجبًا للإنكار؛ لأن البابَ بابٌ اجتهاديٌّ.

ونبَّه ابن تيميَّةَ على الفرق بين لفظ الصفة والوصف، وذكر حاصلَ المذاهب في الفرق بينهما؛ فقال: «الصفةُ والوصفُ تارةً يُراد به الكلامُ الذي يوصف به الموصوفُ؛ كقول الصحابي في: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾: أُحِبُّها لأنها صفةُ الرحمٰن. وتارةً يُراد به المعاني التي دل عليها الكلامُ؛ كالعلم والقدرة، والجَهْميَّةُ والمعتزلةُ وغيرهم تنكر هذه، وتقول: إنما الصفاتُ مجردُ العبارة التي يعبَّر بها عن الموصوف، والكُلَّابيَّةُ ومن اتبعهم من الصِّفاتية قد يُفَرِّقون بين الصفة والوصف؛ فيجعلون الوصفَ هو القولَ؛ والصفةَ المعنى القائمَ

(١) أخرجه البخاري (٧٣٧٥)، ومسلم (٨١٣).

(٢) انظر: الدرة فيما يجب اعتقاده (٢٦٢).

(٣) رواه البخاري (٧٣٧٥).

بالموصوف، وأما جماهيرُ الناس فيعلمون أن كلَّ واحد من لفظ الصفة والوصف مصدرٌ في الأصل؛ كالوعْدِ والعِدَة؛ والوَزْن والزِّنَة؛ وأنه يُرادُ به تارةً هذا؛ وتارةً هذا»[١].

الثاني: لفظُ النعت؛ وهو لفظٌ لم يَرِدْ في النصوص، وقد اختلف العلماءُ في بيان حقيقته والفرقِ بينه وبين الصفة، وأكثرُ علماء اللغة على أنه لا فرق بينهما، واختار بعضُ العلماء أنه لا يصحُّ استعمالُه في التعبير عن الصفات القائمة بالذات الإلٰهية، **والصحيحُ** أنه متى ما ذُكِر له معنًى صحيحٌ، فإنه يصِحُّ أن يُستعمَلَ، وقد استعمله بعضُ أئمة السلف، ومنهم الإمامُ النسائيُّ في كتابه «النعوت»، وقد استعمل هذا اللفظَ ابنُ تيميَّةَ، وابن القيم، والذهبيُّ، والطحاويُّ، وغيرهم[٢].

اللفظ الثالث: لفظُ الأعراض، وهو لم يَرِدْ في النصوص، وقد اختلفت المذاهبُ في الموقف من استعمال هذا اللفظ في التعبير عن صفات الله؛ على ثلاثة مواقفَ: منهم من قال: إن صفاتِ الله تعالى تسمَّى أعراضًا، ومنهم من قال: بأنها لا تسمى أعراضًا، ومنهم من توقَّف في اللفظ؛ لكونه لفظًا مجملًا يُستعمل في معانٍ متعددة، بعضُها مقبولٌ وبعضُها مرفوضٌ، وهو منهجُ أئمة السلف، فإنهم لا يطْلِقون على صفات الله بأنها أعراضٌ حتى يستفصلوا عن المعنى[٣].

تنبيهٌ تربويٌّ:

مع تسليمنا بأن تقسيمَ ما يقوم بالذات الإلٰهية أمرٌ اجتهاديٌّ؛ فإنه ينبغي على طالب العلم وعلى المسلم أن يُقِلَّ منه قدرَ الإمكان؛ لأن الخوضَ فيما يتعلق بذات الله من المعاني والأسماء بغير حاجة ينافي التعظيمَ؛ فالتعظيمُ يوجِبُ على الإنسان ألا يخوضَ فيما يتعلق بذات الله إلا في حال الحاجة والضرورة، ولا ينبغي الخوضُ بغير تلك الحال، ويُغَلَّبُ جانبُ التعظيم والإجلال لله ﷻ، وهذا هو أحد المعاني التي قصدها أئمةُ السلف حين قالوا: «نصوصُ الصفات تُمَرُّ بلا تفسير».

والمقصودُ: ألا يشتغلَ الإنسانُ ويخوضَ فيما يتعلق بالذات الإلٰهية، فمقتضى التعظيم أن يكون الإنسانُ محتاطًا غايةَ الاحتياط فيما يتعلق بذات الله، وهذا الأمرُ متعلِّقٌ بكل أسماء الله وصفاته، ولولا وجودُ المخالفين لما خُضْنا فيها.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٥)، وانظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، للباقلاني (٢٤٤)، والفائق في أصول الدين، للخوارزمي (٦٥)، والكليات، للكفوي (٩٢٤).

(٢) انظر: مدارج السالكين، لابن القيم (٣/ ٣٢٣)، وشرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٢٥٩)، والكليات، للكفوي (٢١٥).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٤/ ٣٨٦).

الأصلُ التاسعُ: أنه لا يُستعمل في حق الله من الألفاظ والأحكام إلا ما كان متمَحِّضًا في الدلالة على الكمال:

ومعنى هذا الأصل: أنه إذا ثبت أن اللهَ ﷻ لا يُثْبَتُ في حقه إلا ما هو كمالٌ فقط؛ فإنه لا يصحُّ أن يُستعمل في حقه الألفاظُ المحتمِلةُ التي لا تتمحَّضُ في الدلالة على الكمال، ولا يصِحُّ أيضًا أن يُستعمل في حقه الأحكامُ التي لا تتمحَّضُ في الدلالة على الكمال.

وهذا الأصلُ ظاهرٌ جدًّا في دلالته وفي حقيقته أيضًا، وكذلك في كلام السلف وتقريراتهم.

ومن خلال هذا الأصل نعلم حكمَ أمرين:

الأول: أنه لا يصحُّ استعمالُ الألفاظ المجملة في حق الله ﷻ؛ لأن الألفاظَ المجملة ليست متمحضةً في الدلالة على الكمال، وحين كانت كذلك منَع منها أئمةُ السلف؛ لأن الاحتياطَ في إثبات الكمال المطْلق يوجب ألا نستعملَ إلا لفظًا متمَحِّضًا في الدلالة على الكمال المطلق.

الثاني: ألا يُستعمل في حق الله ﷻ الأحكامُ المحتمِلةُ، وضرَب ابنُ تيميَّةَ على هذا الأمر مثالين: تسمية الله تعالى بالـمُريد، وتسميةِ الله بالمتكلم، وعلةُ منع ذلك كما قرره ابن تيميَّةَ: أنهما لم يردا في النصوص الشرعية، وأن هذه الأحكامَ جنسُها مُحتمِلٌ، فليست متمحِّضةً للكمال، فجنسُ الكلام قد يكون حسنًا وعكسَ ذلك، وكذلك جنسُ الإرادة، وحين كان الأمرُ كذلك لم تستعمِلِ النصوص هذه الأحكام؛ لأنها ليست متمحضةً في الدلالة على الكمال.

أصولُ المذاهب المنحرفة في باب الصفات:

قد سبق معنا أن الطوائفَ المخالفةَ في باب الأسماء والصفات ترجع أصولها إلى أربعة طوائف أساسية: **الأولى**: الْمُعَطِّلة. **الثانية**: المشبِّهة. **الثالثة**: الملفِّقة. **الرابعة**: المفوِّضة.

وترتيبُ ظهورها في التاريخ على الترتيب الذي ذكرناه، فأولُ ما ظهر من الطوائف المنحرفة في هذا الباب طائفةُ الْمُعَطِّلة، ثم المشبِّهةُ، ثم الملفِّقةُ، ثم المفوِّضة، وإن كان التفويضُ لا توجد طائفةٌ تمثِّله، وإنما هي مقالةٌ مشهورة في طوائف الأمَّة.

وقد سبق فيما مضى أن تمامَ التصور لهذه الطوائف يتطلب العلمَ بعشَرة أمور، وذكرنا أيضًا أننا لا نستطيع في هذا الشرح استيفاءَ تلك الأمور العشرة، وإنما سنركز على حقيقة المقالة، وعلى أبرز من قال بها، وعلى أصولهم الكبرى التي انطلقوا منها، ثم نبيِّن فسادَ هذه الأصول.

المذهب الأول: الْمُعَطِّلةُ:

التعطيلُ في اللغة يرجع إلى معنى: الإخلاء والإفراغ، يُقالُ: جِيدٌ مُعَطَّلٌ؛ أي: خالٍ من الزينة، وبِئرٌ مُعَطَّلةٌ، وقصرٌ مُعَطَّلٌ؛ أي: خالٍ من السكَّان، ومسجدٌ مُعَطَّلٌ؛ أي: خالٍ من المصلين.

وأما مفهومُ التعطيل في الاصطلاح فهو متنوِّع كثيرًا؛ لأن التعطيلَ يتعلَّق بأبواب كثيرة، فقد ذكر بعضُ العلماء أن التعطيلَ **ثلاثةُ أنواع**:

١ ـ تعطيلُ المصنوع عن صانعه؛ كقول الفلاسفة بقِدَم العالم، وقولِ من ينكر تدبيرَ الله للكون، فهم يُعَطِّلون الكونَ عن خالقه وعمن يُدَبِّرُه.

٢ ـ تعطيلُ الصانع عن كماله؛ كقول الْمُعَطِّلة في نفي الصفات؛ فإنهم بذلك عطَّلوا اللهَ ﷻ عن صفات كماله.

٣ ـ تعطيلُ الله عن عبادته؛ كفعل المشركين والملحدين ونحوهم والذين لا يعبدون الله ﷻ.

وذكر بعضُ العلماء أيضًا أن التعطيلَ باعتبار متعلَّقه **ينقسم إلى ثلاثة أقسام**:

أ ـ تعطيلٌ في توحيد الألوهية.

ب ـ تعطيلٌ في توحيد الربوبية.

ج ـ تعطيلٌ في توحيد الأسماء والصفات.

والذي نحن بصدد مناقشته ودراسته هنا هو التعطيلُ المتعلِّقُ بباب الأسماء والصفات.

وقد تنوعت مقالاتُ العلماء في بيان مفهوم التعطيل في باب الأسماء والصفات، وذكروا فيه تعريفاتٍ متقاربةً:

١ ـ فقيل: التعطيلُ هو جَحد الصفات، وإنكارُ قيامها بذات الله، ونفيُ ما دلت عليه من صفات الكمال.

٢ ـ وقيل: إنكارُ ما أثبته اللهُ لنفسه من الأسماء والصفات؛ سواءٌ كان إنكارًا كليًّا أو جزئيًّا.

٣ ـ وقيل: التعطيلُ هو إخلاءُ الله من صفاته التي وصف بها نفسَه.

وهذه التعاريفُ بعد تأمُّلها نجدها منقسمةً إلى **قسمين أساسيين**:

الأول: تعريفٌ ينص على أن التعطيلَ شاملٌ لأي إنكار في الأسماء والصفات؛ سواءٌ كان الإنكار كليًّا أو جزئيًّا، فيدخل في هذا التعريف: الفلاسفةُ، والجَهْميَّةُ، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتُريديَّة، وغيرُهم ممن يؤول الأسماءَ والصفاتِ.

الثاني: من عرَّف التعطيلَ تعريفًا مجملًا، ولم يفصِّلْ فيه؛ فلم ينُصَّ هل هو شاملٌ

لكل من أنكر الأسماء والصفات أو يشمل نوعًا معينًا فقط؛ وهو الإنكار الجزئي؟ فلا ندري هل التعريف يشمل أيَّ إنكارٍ للأسماء والصفات أو أنه لا يكون إلا لمن ينكر كل الأسماء والصفات؟ وهذا خللٌ منهجيٌّ في بناء الحدود والتعاريف، فلا بُدَّ أن تكون الحدودُ واضحةً بأن تكون جامعةً مانعةً.

ومع ذلك فقد انتشر في الدرس العقَدي القولُ بأن التعطيلَ ينقسم إلى **قسمين أساسيين**، وتارةً يعبِّرون عنها بالمراتب:

القسمُ الأولُ: التعطيلُ الكليُّ، ويُقصد به عند من يقول بهذا التقسيم من ينكر الأسماء والصفات كلها، وهو يشمل: الفلاسفة، والباطنية، والجَهْميَّة، وغيرهم من غلاة الْمُعَطِّلة.

القسم الثاني: التعطيلُ الجزئيُّ، ويُقصد به من يُقِرُّ ببعض ما ثبت في النصوص الشرعية من الأسماء والصفات وينكر بعضها، وهو يشمل: المعتزلةَ، والأشاعرةَ، والماتُريديَّةَ.

التعريفُ المختارُ للتعطيل:

من أفضل ما يعرف به التعطيلُ: أن يُقالَ: هو إنكارُ قيام الصفات أو معانيها بالذات الإلٰهية بناءً على أصول عقلية محددة.

وبناءً عليه؛ فالْمُعَطِّلة هم الاتجاهُ العقدي الذي يعتمد على أصول عقليةٍ كليةٍ تؤدي إلى إنكار إمكان قيام الصفات أو معانيها بالذات الإلٰهية.

وقولُه في التعريف: «**قيام الصفات أو معانيها**» قيدٌ مهمٌّ، يدل على أن الْمُعَطِّلة يختلف حالُهم في الصفات؛ ففي بعضها يصرِّحون بعدم قيامها بالذات الإلٰهية؛ كالصفات الذاتية وكثير من الصفات الاختيارية، وفي بعضها يصرِّحون بقيامها بالذات الإلٰهية، ولكنهم ينكرون قيامَ معانيها، فتراهم يقولون: اللهُ تعالى يتَّصِفُ بالعلم والقدرة والإرادة، وغيرها من الصفات، ولكنَّ هذه الصفاتِ لا تتضمَّنُ معانيَ تقوم بذات الله.

فالْمُعَطِّلةُ لا يقولون: إن اللهَ تعالى لا يتصفُ بالعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، وإنما يقولون: إن اللهَ تعالى لا يقوم به صفةُ العلم، والقدرة، والإرادة؛ فالقارئُ لكتب المعتزلة يجدهم يعقِدون فصولًا في إثبات صفة القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، ولكنهم حين يفسِّرون كلامهم ينكرون قيامَ معاني تلك الصفات بالله تعالى، فتعطيلُهم من جهة إنكار قيام المعاني بالذات الإلٰهية، وليس من جهة التصريح بإنكار الصفة ذاتها.

وكذلك القارئُ لكتب الفلاسفة يجدهم ينُصُّون على أن من صفات الله: العلمَ والإدراك وغيرَهما من الصفات، ولكنهم يفسِّرونها تفسيرًا يتضمن تعطيلَها عن معانيها.

وهذا التعريفُ اشتمل على محدَّدات مهمة **منها**:

١ ـ أنه يبيِّن أن التعطيلَ ليس رأيًا مجردًا، وإنما هو رؤية متكاملةٌ لها أصولٌ محددةٌ، ومنطلَقاتٌ مضبوطةٌ، يُنظَرُ فيها إلى طريقة التعامل مع الذات الإلٰهية.

وهنا يظهر الفرقُ بين من أنكر بعض الصفات بناءً على أصول محدَّدة لديه، وبين من أنكرها بناءً على فَهْم مجرد لبعض النصوص، فقد ينكر بعضُ العلماء صفةً من الصفات، ولا يكون معطِّلًا؛ لأنه ليس منطَلَقا من أصول عقلية لديه، وإنما بناءً على سوء فَهْمٍ أو خطأٍ في فهمه لبعض النصوص، كما أنكر مثلًا شُرَيحٌ صفةَ التعجب.

٢ ـ أنه يبيِّن أن أصلَ حقيقة التعطيل ترجع إلى إنكار إمكان قيام الصفات بالذات الإلٰهية، وهذا الأمرُ يؤكد ضرورةَ التفريق بين مَن أقرَّ بأصل قيام الصفات بالذات، ولكنه لم يَطَّرِدْ مع أصله في الإثبات؛ كما هو الحالُ في الأشاعرة والماتُريديَّة، وبين من ينكر أصلَ قيام الصفات بالله تعالى؛ كما هو الحال مع الجَهْميَّة والمعتزلة.

فالأشاعرة والماتُريديَّة يُقِرُّون بأصل إمكان قيام الصفات بالذات الإلٰهية، فيقولون: إن اللهَ يعلم بعِلْم، ويقدِرُ بقدرة، ويريد بإرادة، وهكذا مع عدد من صفات المعاني، ولكنهم لم يطَّرِدوا مع أصلهم، ولذلك يسمِّيهم ابنُ تيميَّةَ في عدد من الموارد مثبتةَ الصفات؛ لأنهم أقرُّوا بأصل إثبات الصفات، وبذلك يتبين اختلافُهم عن الْمُعَطِّلة الذين يقوم أصلُ مذهبهم على إنكار إمكان قيام الصفات.

وبناءً على هذا التعريف؛ فالملفِّقة من الأشعرية والماتُريديَّة لا يدخلون في الْمُعَطِّلة، وهذا لا يعني أن الملفِّقةَ لا يُعَطِّلون؛ بل لديهم تعطيلٌ ظاهرٌ، ولكنهم لفَّقوا بين أصول تقتضي إثباتَ الصفات وبين أصول تقتضي نفيَ البعض الآخر؛ ولذلك سُمُّوا الملفِّقةَ.

ومن المهم جدًّا التفريقُ بين حقيقة قول الْمُعَطِّلة وبين حقيقة قول الملفقة، وكثيرًا ما يُخْلَط بين هاتين الحقيقتين؛ فيُسَمَّى الملفِّقةُ معطِّلةً.

أما تسميةُ الملفِّقة معطِّلةً من جهة النهايات فلا بأسَ بها، وأما إن كانت من جهة حقيقة الأقوال فهي تسميةٌ غيرُ دقيقة.

تاريخُ مقالة التعطيل:

ظهرت مقالةُ التعطيل في أول المائة الثانية، في أواخر عصر الصحابة وبداية عصر التابعين مع الجَعْدِ بن درهم، ثم تلاه وأخذها منه الجَهْمُ بن صفوان، ونُسِبت إليه المقالةُ، فكثيرًا ما يعبَّر عن مقالة التعطيل بأنها مقالةُ الجَهْميَّة، ثم انتشرت في عدد من طوائف الأمَّة.

ومقالةُ التعطيل ترتبط بها تفاصيلُ متعددةٌ تتعلَّق بطبيعة نشأتها، والمصدرِ الحقيقي الذي أخذت منه تلك المقالةُ، والملابساتِ التاريخية التي احتفَّتْ بها، ونحوِ ذلك من المسائل.

طوائفُ الْمُعَطِّلة:

الطوائفُ التي تبنَّتْ مقالةَ التعطيل كثيرةٌ ومتعددةٌ في مآخذها ومنطلَقاتها؛ وهي أيضًا متفاوتةٌ في مقدار التعطيل للنصوص، وشناعةِ النتائج التي انتهوا إليها.

ومن أهم الطوائف التي تبنَّت مقالةَ التعطيل:

١ ـ الفلاسفة.

٢ ـ والباطنيةُ؛ سواءٌ كانوا من الصوفية أو الشيعةِ.

٣ ـ وأتباعُ وحدة الوجود.

٤ ـ والجَهْميَّةُ.

٥ ـ والمعتزلةُ.

فهذه الطوائفُ الخمس هي أهمُّ من تبنَّى هذه المقالةَ من الطوائف في التاريخ الإسلامي.

وكلُّ طائفة من هذه الطوائف تحتاج إلى دراسة خاصة، وبيانِ حقيقة قولها، والأصولِ التي تنطلق منها، ولكننا سنقتصر على طائفتين فقط؛ وهما: الفلاسفةُ، والمعتزلةُ؛ لأنهما من أكثر الطوائف حضورًا في الجدل العقدي؛ ولأن تبيينَ مذهبهما يعطي قدرًا كافيًا في تصور حقيقة مذهب التعطيل، فقد قدَّموا منظومةً شِبْهَ متكاملة عن مقالة التعطيل، فمن فَهِم مقالةَ هاتين الطائفتين، فإنه سيتحصَّل على قدر كافٍ لفهم مقالة التعطيل بالجملة.

الطائفةُ الأولى: الفلاسفةُ، والمرادُ بالفلاسفةُ هنا: أتباعُ المدرسة الـمَشَّائيَّة؛ مدرسة أرسطو، ويمثِّلُهم في العادة الكِنديُّ، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، فهؤلاء هم أبرزُ من يمثِّل المدرسة الـمَشَّائيَّةَ في الفكر الإسلامي.

وحقيقةُ مذهبهم في الأسماء والصفات تتحصَّلُ في أن اللهَ ﷻ لا تقوم بذاته أيُّ صفة من الصفات، وهو موصوفٌ بالوَحْدة المطْلقة، وهم وإن صرحوا بأن من صفات الله كذا وكذا، فإنهم يرجعونها إلى الذات، ولا يجعلون لها معانيَ تقوم بذات الله تعالى.

وهذا التقريرُ ظاهرٌ في كلام الكِندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وسنقتصر في نقل كلام الفلاسفة وتوضيح مقصودِهم على كلام ابن سينا؛ لكون كلامه من أظهر الكلام في بيان هذه الحقيقة؛ ولكونه مِن أقوى وأوسع مَن حاول أن يُكْمِلَ مذهبَ الفلاسفة في هذه القضية.

يقول ابنُ سينا عن الله تعالى: «هو واحدٌ لا كثرةَ في ذاته بوجه، ولا تصدُرُ عنه الكثرةُ، وهو عقلٌ محضٌ لا جنسَ له، ولا ماهيةَ له، ولا كيفيةَ له، ولا كَميَّةَ له، ولا أين له، ولا متى له، ولا نِدَّ له، ولا شريكَ له، ولا ضِدَّ له، ولا حدَّ له، ولا برهانَ

عليه»[١]؛ فالإلٰهُ عندهم متصف بالوَحدة المطلقة التي لا يقوم بها أيُّ معنًى من المعاني.

وقال ابن سينا: «فصلٌ في بساطة الواجب ـ الإلٰهِ ـ»... ثم قال: «نقول: إن واجبَ الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئُ ـ مبادئُ؛ يعني بها: الصفاتِ ـ تجتمع، فيُقوَّم منها واجبُ الوجود، لا أجزاءُ الكَميَّة ولا أجزاءُ الحد... فقد اتضح من هذا أن واجبَ الوجود ليس بجسم، ولا مادةِ جسم، ولا صورةِ جسم»[٢].

وعرَّف البساطةَ في بعض كتبه بالوَحْدة المطْلقة من كل الجهات، التي لا تتميز فيها جهةٌ ولا معنًى عن معنى؛ كما سيأتي توضيح كلامه.

وبناءً عليه؛ فسَّر التوحيدَ المثبت لله فقال: «من المعلوم الواضح: أن التحقيقَ الذي ينبغي أن يُرجَعَ إليه في التوحيد هو الإقرارُ بالصانع مُوحَّدًا، مقدَّسًا عن الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والتغيُّر، حتى يصيرَ الاعتقادُ به أنه: ذاتٌ واحدةٌ، لا يمكن أن يكون لها شريكٌ في النوع أو يكون لها جزءٌ وجوديٌّ؛ كَميٌّ أو معنويٌّ ـ ومقصوده بالمعنوي: أيُّ نوع من الصفات؛ سواءٌ كانت خبريةً أو معنويةً ـ ولا أمكن أن تكون خارجةً عن العالم، ولا داخلةً فيه، ولا حيث تصحُّ الإشارةُ إليها أنها هنا، أو هناك»[٣]

وقد ترتَّب على هذا عند الفلاسفة أن رَجَعوا كلَّ الصفات إلى الذات، فجعلوها عينَ الذات، فلا يوجد بزعمهم إلا الذاتُ، ولم يثبتوا لأي صفة من الصفات معنًى يخُصُّها، حتى لا يُثْبَتَ ـ في زعمهم ـ التركيبُ الذي يستلزم الافتقارَ، وفي بيان هذا يقول الفارابي: «لا يجوز أن يكون لواجب الوجود لذاته أمرٌ يجعله على صفةٍ لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصًا من تلك الجهة، فقد عُرِفَت إرادةُ الواجب لذاته، وإنها علمُه؛ وهي بعينها عنايتُه ورضاه»، ومعنى هذا: أنه لا يجوز أن تقومَ بذات الله صفةٌ تجعله عالمًا، أو معنًى يجعله قادرًا، وأن ما يثبُتُ له من الصفات كلِّها بمعنًى واحد، فإرادتُه راجعةٌ إلى عِلْمه، وعلمُه هو بعينه رضاه.

وبهذا يظهر أنه لا فرقَ عند الفارابي بين الإرادة والعلم والعناية والرضا؛ لأنها عنده كلَّها معانٍ راجعةٌ إلى الذات، فلا يقوم بالذات الإلٰهية معانٍ مختلفةٌ؛ التي هي الصفاتُ.

ويقول ابنُ سينا: «فصلٌ في تحقيق وحدانية الأوَّل: بأن عِلْمه لا يخالف قدرتَه، وإرادتَه، وحياتَه في المفهوم؛ بل ذلك كلُّه واحدٌ»[٤].

---

(١) الشفا، لابن سينا (٣٠٠).

(٢) النجاة في المنطق والإلٰهيات، لابن سينا (٢/ ٨٠).

(٣) الأضحوية في المعاد، ابن سينا (٩٧).

(٤) النجاة في المنطق والإلٰهيات (٢/ ١٠٦).

والقارئ لكتب الفلاسفة يجد أنهم يَنُصُّون على إثبات عدد من الصفات، يقول الفارابي: «وهو حكيمٌ وحيٌّ وعالم وقادر ومُريد، وله غايةُ الجمال والكمال»[(١)]، ولكن هذا ليس إثباتًا حقيقيًّا لتلك الصفات، فإنهم يَرْجعونها إلى الذات، وينكرون قيامَ معانيها بالله تعالى.

• الأصلُ العقليُّ الذي أقام عليه الفلاسفةُ قولَهم في التعطيل:

الفلاسفةُ أقاموا قولهم في التعطيل على أصول متعددة، ولكن الأصلَ الأساسيَّ لديهم في التعطيل هو: دليلُ التركيب، يقول ابنُ تيميَّةَ: «أما المتفلسفةُ القائلون بقِدَم العالم نُفاةُ الصفات: فأصلُ كلامهم مبنيٌّ على طريقة التركيب؛ بناءً على أن الموصوفَ مركَّبٌ»[(٢)].

وحاصلُ هذا الدليل: أن الاتصافَ بالصفات يستلزم التَّكَثُّرَ والترَكُّبَ؛ أي: يستلزم أن يكون اللهُ مُكَثَّرًا ومتركِّبًا من صفاته التي قامت به، والتكثُّرُ والتركُّبُ يستلزم الافتقارَ؛ لأن المركَّبَ مفتقرٌ إلى أجزائه التي تركَّب منها، فلو كان اللهُ متصفًا بالصفات لكان مفتقرًا إلى غيره ـ أي: الصفاتِ ـ والافتقارُ ينافي الربوبيَّةَ والقِدَمَ، فوجب عندهم نفيُ جميع الصفات حتى لا يكون اللهُ مفتقرًا إلى غيره.

وتحصَّل من هذا أن دليلَ التركيب عند الفلاسفة مبنيٌّ على **ثلاث مقدمات أساسية**:

المقدمة الأولى: أن الاتصافَ بالصفات يستلزم التَّكثُّرَ والترَكُّبَ.

المقدمة الثانية: أن التركيبَ يستلزم الافتقارَ والاحتياجَ.

المقدمة الثالثة: أن اللهَ تعالى مُنَزَّهٌ عن الافتقار والاحتياج.

والنتيجةُ من تلك المقدمات: أن اللهَ تعالى مُنَزَّهٌ عن الاتصاف بالصفات.

ودليلُ التركيب بهذه الصورة ليس خاصًّا بالفلاسفة؛ بل هو دليلٌ معتمَدٌ عند جميع الطوائف الْمُعَطِّلة حتى الملفِّقة، فهو حاضرٌ عند الجَهْميَّة، وعند المعتزلة، وعند الأشاعرة والماتُريديَّة؛ كما سيأتي التنبيهُ عليه.

ويسمُّونه في كلامهم بعدد من الأسماء، فتارةً يقولون: دليلُ التَّركيب، وتارةً يقولون: دليلُ التأليف، وتارةً يقولون: دليل التكثُّر، وتارةً يقولون: دليلُ التبعُّض، ودليلُ الافتقار، ودليلُ الأجزاء، وغيرُها من المسمَّيات، وكلُّ هذه الأسماء لمسمًّى واحدٍ؛ وهو دليل التركيب.

وقد حاول ابن سينا وبعضُ علماء الكلام أن يستدلوا على دليل التركيب بنصوص

(١) عيون المسائل؛ ضمن رسائل الفارابي (١٣٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٤٢).

الشريعة، فاستدلَّ ابنُ سينا عليه بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾، وفسر «الأحَديَّة» هنا بامتناع قيام الصفات بالذات الإلٰهية، وكذلك فعل عددٌ من علماء الكلام، فحاولوا أن يجِدوا مستندًا لدليل التركيب في نصوص الشريعة.

وقد ذكر ابن تيميَّةَ أن دليلَ التركيب مع دليل الحدوث يُعَدَّان من أكثر الأدلة التي يعتمد عليهما الْمُعَطِّلةُ في باب الأسماء والصفات، وقال عن شُبْهة التركيب: «هي أصلُ قول الجَهْميَّة نُفاةِ الصفات والأفعال»[1]، وقال: «فإن هذه الشبهةَ هي من أكبر ـ أو أكبرُ ـ أصول الْمُعَطِّلة لصفات الله»[2].

• نقضُ قول الْمُعَطِّلة من الفلاسفة في باب الأسماء والصفات ودليلِهم:

نَقْضُ قول الفلاسفة ودليلِ التركيب لديهم يتطلب الكثيرَ من التفاصيل، ومناقشةَ تفاريع متعددةٍ، وسنقتصر هنا على أهم الأوجه المتعلقة بقضية الأسماء والصفات؛ فيُقال:

قولُ الفلاسفة في التعطيل واعتمادُهم على دليل التركيب خطأٌ، ويدلُّ على خطئه **الأوجهُ التالية**:

الوجه الأول: أن اعتمادَ الفلاسفة على دليل التركيب يستلزم بالضرورة إنكارَ وجود الله، ويجعلُ وجودَ الله ﷻ وجودًا ذهنيًّا لا حقيقةً واقعيةً؛ وذلك لأن من انتفت عنه كلُّ الصفات الثبوتية؛ فإنه بالضرورة سينتفي عنه الوجودُ الخارجيُّ؛ كما ثبت معنا فيما سبق، فمن انتفَتْ عنه كلُّ الصفات الوجودية يستحيل أن يكون متصفًا بالوجود الخارجي؛ لأن الوجودَ الخارجيَّ لا يتحقَّق إلا بالمعاني الثبوتية، فنفيُهم للمعاني الثبوتية ينتهي حقيقةً إلى نفي وجود الله، وقد صرَّح بعضُ الفلاسفة بأقوال تقتضي أن وجودَ الله في الحقيقة وجودٌ ذهنيٌّ وليس وجودًا خارجيًّا، ولم يصرِّحوا به بشكل مباشر؛ لأنهم لو فعلوا لَما كانوا مؤمنين بوجود الخالق، ولاعتُبِروا من الملاحدة، وهذا الوجهُ وجوديٌّ ظاهرٌ في الدلالة.

الوجه الثاني: أن يُقالَ: إن جميعَ العقلاء مضطرون إلى إثبات معانٍ وجودية ثبوتية متعددة لأيِّ موجود؛ لكون الوجود لا يتحقَّق إلا بالمعاني الوجودية.

والضرورةُ العقليةُ تقتضي أيضًا أن معنى كون الشيء حيًّا يختلف عن معنى كون الشيء عالمًا؛ فالعلمُ يختلف في حقيقته عن الحياة، وكذلك يختلف عن كونه قادرًا؛ فالقدرة والعلم والحياة معانٍ يُدرِكُ العقلاءُ بالضرورة أنها مختلفةٌ في حقائقها.

ولأجل هاتين الضرورتين ـ أن الوجودَ لا يتحقَّق إلا بالمعاني الثبوتية، وأن المعانيَ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٣٠١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (٣/ ٤٤٢).

الثبوتيةَ مختلفةٌ في حقائقها ـ اضطر الفلاسفةُ أن يصِفوا الله ﷻ بأوصاف متعددة، فقالوا: هو واجبُ الوجود بنفسه، وهو فاعلٌ وعلةٌ لغيره، وهو عاقلٌ ومعقولٌ وعقلٌ، وعاشقٌ ومعشوقٌ وعِشْقٌ؛ كما صرَّح بذلك الفارابيُّ وابنُ سينا[(١)].

ولا شكَّ أن هذا الإثباتَ بهذه الصورة يُعَدُّ تناقضًا من الفلاسفة الذين يُقَرِّرون التعطيلَ المطْلق، فكلُّ العقلاء يدركون أن كونَ الشيء عاقلًا يختلف عن كونه معقولًا، وعن كونه عقلًا، وقد انتقد الفلاسفةَ مِن هذه الجهة عددٌ من العلماء؛ منهم: الغزاليُّ والرازيُّ وابنُ تيميَّةَ وغيرُهم.

وفي بيان هذا المعنى يقول الغزاليُّ عن الفلاسفة: «مع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى: إنه مبدأٌ، وأوَّلٌ، وموجودٌ، وجوهرٌ، وواحدٌ، وقديمٌ، وباقٍ، وعالمٌ، وعقلٌ، ومعقولٌ، وفاعلٌ، وخالقٌ، ومريدٌ، وقادرٌ، وحيٌّ، وعاشقٌ، ومعشوقٌ، ولذيذٌ، ومتلذذٌ، وجوَادٌ، وخيرٌ محضٌ، وزعموا أن كلَّ ذلك عبارةٌ عن معنًى واحد لا كثرةَ فيه؛ وهذا من العجائب»[(٢)]؛ لأن العقلاءَ يُفَرِّقون بين هذه المعاني بالضرورة، ويَعُدُّونها معانيَ متعددةً ومختلفةً في حقائقها.

ويقولُ ابن تيميَّةَ في بيان هذا المعنى: «وإن قال نُفاةُ الصفات: إثباتُ العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدُّدَ الصفات، وهذا تركيبٌ ممتنعٌ.

قيل: وإذا قلتم: هو موجودٌ واجبٌ، وعقلٌ، وعاقلٌ، ومعقولٌ، وعاشقٌ، ومعشوقٌ، ولذيذٌ، وملتذٌّ، ولذَّةٌ، أفَلَيْسَ المفهومُ من هذا هو المفهومَ من هذا؟! فهذه معانٍ متعددةٌ متغايرةٌ في العقل، وهذا تركيبٌ عندكم، وأنتم تُثْبِتونه وتسمّونه توحيدًا.

فإن قالوا: هذا توحيدٌ في الحقيقة، وليس هذا تركيبًا ممتنعًا.

قيل لهم: واتصافُ الذات بالصفات اللازمة لها توحيدٌ في الحقيقة، وليس هو تركيبًا ممتنعًا؛ وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفسُ ذاتِهِ هو نفسَ كونِه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفةُ هي الأخرى، وأن تكون الصفةُ هي الموصوفَ، فهو من أعظم الناس سَفْسَطةً»[(٣)].

وحاصلُ هذا الوجه: أن الطبيعةَ الوجوديةَ تقتضي تعدُّدَ الصفات الوجودية، فلا

---

(١) انظر: عيون المسائل؛ ضمن رسائل الفارابي (١٣٣)، والنجاة، لابن سينا (٢/٩٩)، ومراد الفلاسفة بأن الله عاشق؛ أي: أنه يعشق ذاته، ومعشوق؛ أي: أن ذاته تعشق ذاته، ومرادهم بكونه عقلًا أنه ليس مادة ولا من جنسها، ومعنى قولهم: عاقل؛ أي: يعقل ذاته، ومعقول: أي: أنه عقل ذاته بذاته، وكل هذه المعاني ترجع عندهم إلى الذات.

(٢) تهافت الفلاسفة، للغزالي (١٦٤).

(٣) العقيدة التدمرية، لابن تيمية (٢/٢٨).

يستطيع أحدٌ أن ينفيَ كلَّ المعاني الثبوتية عن الموجود، ثم في الوقت نفسه يُقِرُّ بتحقُّق الوجود الخارجي له، فكلُّ مَن أقرَّ بأن أيَّ شيء موجودٌ، فإنه لا بُدَّ أن يُقِرَّ بأنه متصفٌ بصفات ثبوتية، فيستحيلُ التعطيلُ المطْلقُ، ولأجل هذا كان الفلاسفةُ واقِعين في التناقض.

الأمر الثالث: أن قولَ الفلاسفة يتضمَّنُ غايةَ التنقص لله ﷻ، وجعْلَه أقلَّ شأنًا من الموجودات المخلوقة؛ لأن حقيقةَ قولهم ترجِعُ إلى أن اللهَ لم يخلُقْ شيئًا؛ وذلك لكونه متصفًا بالوَحْدة المطلقة، وأنه لا يُدَبِّرُ شيئًا من شؤون الكون، وأنه لا يعلم شيئًا عن المخلوقات، وأنه لا يقدِرُ على شيء من المخلوقات؛ لأن كلَّ تلك المعاني أمورٌ لا بُدَّ أن تقوم بالفاعل، ولها مقتضياتٌ مختلفةٌ.

يقول ابنُ تيميَّةَ في بيان هذا المعنى: «وهؤلاء الفلاسفةُ يتضمَّنُ قولُهم في الحقيقة أنه لم يخلُقْ، ولم يعلَمْ؛ فإن ما يُثْبِتونه من الخلق والتعليم إنما يتضمن التعطيلَ؛ فإنه على قولهم لم يَزَلِ الفُلكُ مقارنًا له أزلًا وأبدًا؛ فامتنع حينئذٍ أن يكون مفعولًا له؛ فإنَّ الفاعلَ لا بُدَّ أن يتقدَّم على فعله، وعندهم أنه لا يعلمُ شيئًا من جزئيات العلم، والتعليمُ فرعُ العلم، فمن لم يعلم الجزئياتِ يمتنعُ أن يُعلِّمَها غيرَه»[1].

والفلاسفة يقولون بأن اللهَ لا يعلم الجزئياتِ، وبناءً عليه فكلُّ المعلومات التي يعلمها البشرُ على قولهم ليست من تعليم الله لهم.

الأمر الرابع: أن حُجَّةَ التركيب التي اعتمدوا عليها ـ هم وغيرُهم ـ قائمةٌ على الإجمال والالتباس والتَّحَكُّم في الحقائق الوجودية بالمصطلحات الخاصة.

فلو رَجَعْنا إلى حجة التركيب نجد أنها قائمةٌ على مصطلحات أساسية، وأهمُّ تلك المصطلحات التي تعتمد عليها حُجَّةُ التركيب مصطلحان؛ **الأول**: التركيبُ. **والثاني**: مصطلحُ الافتقار والاحتياج. وهذه المصطلحاتُ مصطلحاتٌ عائمةٌ مُلْتَبِسةٌ، لا تبيِّن الأمورَ ولا تُمَيِّزُ الحقائقَ بجِلاء، فجعْلُ الدليل يستند إليها خطأٌ في بناء الحقائق والتصورات؛ لأن من شروط الأدلة أن تكون واضحةً في حقائقها ومعانيها التي تؤدي إليها.

وفيما يلي استعراضٌ لهذين المصطلحين والنظرُ في وجه الإجمال فيهما:

• المصطلحُ الأولُ: التركيبُ:

فيُقال: ماذا تقصدون بلفظ التركيب؟ فهذا اللفظُ يحتمِلُ معانيَ متعددةً:

المعنى الأول: أنه مركَّبٌ من الأجزاء والأبعاض التي ينفصل بعضُها عن بعض، أو يمكن أن يتفرَّقَ بعضُها عن بعض، مثلُ تَرَكُّب المخلوقات من أجزائها؛ كالإنسان الذي

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٨/ ٢٢٩).

يتركَّب من أجزاءٍ، وكذلك السيارة والبيت. فإن كنتم تقصدون هذا فهذا معنًى باطلٌ، ولم يقُلْ به أحدٌ من العقلاء، والمسلمون الذين يُثْبِتون الصفاتِ لله تعالى لا يقصدون هذا المعنى.

المعنى الثاني: ما يجوز أن يُعْلَمَ منه شيءٌ دون شيء؛ فالمركَّبُ هنا ما يجوز أن يُعلَمَ منه شيءٌ دون شيء. فيُقال: على التسليم بأن هذا المعنى يسمَّى تركيبًا في اللغة، فإن ذلك ليس ممتنعًا أن يتصف اللهُ به؛ لأنه لا يتضمن نقصًا، ونحن نقول بأننا نعلم من صفات الله، ولا نعلم كلَّ الصفات، وهذه الحالةُ ليست نقصًا في ذات الله، فإن كان مقصدُكم بالتركيب هذا المعنى فنحن نُثْبِتُ التركيبَ، وإن كنَّا نُنازِعُ في استعمال اللفظ.

المعنى الثالث: أن يُرادَ بالتركيب الذاتُ المتصفةُ بالصفات. فإنه يُقال لهم: إن كنتم تقصدون ذلك فهو معنًى حقٌّ؛ لأن الله ﷻ يتصف بالصفات، وتسميتُكم الاتصافَ بالصفات تركيبًا لا يُغَيِّرُ من الحقائق شيئًا، فلا تُجعَلُ الحالةُ التي هي كمالٌ نقصًا لمجرد التسمية؛ فالحقائقُ الوجوديةُ لا تتغير أحكامُها بتغيُّر المسميات والمصطلحات التي يُعَبَّرُ بها عنها؛ لأن العِبرةَ في الأحكام إنما هي بالحقائق وليست بالألفاظ.

ويُقال زيادةً في البيان: إنا لا نسلِّمُ بأن ذاتَ الله وصفاته من جنس ذوات المخلوقين وصفاتهم، فإن كانت المخلوقاتُ تتصف بصفات يمكن أن تنفصلَ بعضُها عن بعض، فإن ذلك لا يعني أنه حكمٌ عامٌّ في كل ما يتصف بالصفات؛ لأن جنسَ الخالق يختلف عن جنس المخلوقات.

وهذا ما أشار إليه ابنُ تيميَّةَ بقوله: «لا نُسَلِّمُ أن هناك تركيبًا من أجزاء بحالٍ؛ وإنما هي ذاتٌ قائمةٌ بنفسها مستلزِمةٌ لِلَوازمها التي لا يصحُّ وجودُها إلا بها، وليست صفةُ الموصوف أجزاءً له ولا أبعاضًا يتميَّزُ بعضُها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصحَّ أن يُقالَ: هي مركَّبةٌ منه أو ليست مركبةً، فثبوتُ التركيب ونفيُه فرعُ تصوره، وتصوُّرُه هنا منتفٍ»[(١)].

والمقصودُ من هذا الكلام: أن تصوُّرَ ذات الله وطبيعةِ حقيقة ذات الله ﷻ يستحيل علينا إدراكُها، وبناءً عليه لا يمكن أن ننقُلَ أحكامَ صفات المخلوقات إلى ذات الله، فكما أن عِلْمَ المخلوقين يستلزم بالضرورة سَبْقُ الجهل، وهذا لا يَصِحُّ أن يوصَفَ اللهُ به، فكذلك فيما يتعلق في أحكام الصفات الأخرى من جهة التركيب وغيرِ ذلك من المعاني.

• المصطلح الثاني: الافتقارُ:

بعد أن قالوا: إن المركَّبَ يفتقر إلى أجزائه، يُقال لهم: ماذا تقصدون بالافتقار؟ فإن لفَظَ الافتقار يحتمِلُ عددًا من المعاني:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/٦٠٦).

المعنى الأولى: افتقارُ المفعول إلى فاعله والمعلول إلى عِلَّته. فإن كان هذا المعنى فهو باطلٌ في حق الله؛ فاللهُ تعالى لا يفتقِرُ إلى أحد من المخلوقات، ولا شكَّ أن هذا المعنى منافٍ للربوبية، ولا يُثْبِتُه أحدٌ من المسلمين.

المعنى الثاني: الترابُطُ بين المتلازِمات؛ فالذاتُ والصفاتُ بينهما ترابُطٌ وجوديٌّ ضروريٌّ؛ فالذاتُ لا توجد في الخارج إلا بصفاتها، والصفاتُ لا توجد في الخارج إلا بالذات. فإن قُصِدَ بالافتقار هذا المعنى فنحن نُثْبِتُه، ولكنه لا يتضمَّنُ نقصًا في حق الله؛ لأنه في الحقيقة ليس فيه افتقارٌ إلى الغير أو غيرِ ذاتِ نفسها.

وقولُنا بأن هناك تلازمًا بين ذات الله وصفاته ليس المرادُ منه أن اللهَ ﷻ مفتقرٌ إلى غيره؛ وإنما هو راجعٌ إلى كماله في ذاته ﷻ، وإثباتُ الافتِقار بهذا المعنى ليس نقصًا حتى يُنفى عن الله ﷻ، وإن كان لفظ الافتقار ذاته لا يليق استعماله في حقه سبحانه.

• الطائفةُ الثانيةُ من طوائف الْمُعَطِّلة: المعتزلة:

تحديدُ حقيقة قول المعتزلة في باب الأسماء والصفات من الأمور العسيرة؛ وذلك لكثرة الاختلاف بين تيَّارات المعتزلة في هذه القضية، ولكثرة الصياغات التي عبَّروا بها عن أقوالهم في هذا الباب.

ويمكن أن يُقالَ: إن القدرَ المشترك بين جميع تياراتهم ومذاهبهم والذي يحقِّقُ قولَهم: أنهم ينفون قيامَ الصفات أو المعاني بالذات الإلٰهية، ولكنهم اختلفوا في كيفية بناء حقيقة المذهب.

فالمعتزلةُ يصرِّحون بإنكار بعض الصفات؛ كالصفات الخبرية والذاتية والاختيارية، ويصرِّحون بإثبات بعض الصفات مع إنكار قيام معانيها بالذات الإلٰهية؛ كصفة العلم والقدرة والإرادة وغيرها.

فهم يقولون: اتصافُ الله بالعلم ليس لأنه قام بذاته معنًى وجوديٌّ يُسَمَّى علمًا؛ وإنما اتصف بالعلم لأجل ذاته فقط، واتصافُ الله بالقدرة ليس لأنه قام بذاته معنًى وجوديٌّ ثبوتيٌّ يسمى قدرةً؛ وإنما اتصف بالقدرة لأجل ذاته فقط.

فتعطيلُ المعتزلة إذن لا ينحصر في التصريح بإنكار الصفات؛ وإنما هم مع ذلك ينفون قيامَ المعاني بالذات الإلٰهية.

يقول القاضي عبدُ الجبار بعد أن ذكر أن اللهَ قادرٌ عالمٌ حيٌّ سميعٌ بصيرٌ موجودٌ، وذكر أن اللهَ يتصف بصفة العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر: «فإن قال: أتقولون: إنه ﷻ عالمٌ بعلم، وقادرٌ بقدرة؛ على ما يُحْكى عن الكُلَّابيَّة؟ قيل له: لا؛ بل نقول: هو عالمٌ قادرٌ حيٌّ سميعٌ بصيرٌ قديمٌ لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصحُّ لأجله أن يستحقَّ

هذه الصفات»[١]، والمعنى: أنه ليس هناك معانٍ تقوم بذات الله ﷻ؛ وإنما هي أحكامٌ فقط تُضاف إلى الله ﷻ.

وينقل القاضي إجماعَ المعتزلة على ذلك، فيذكر أنهم أجمعوا في «كل صفات الله تعالى أنها للذات، أو ترجِعُ إلى الذات، ومنعوا في شيء من صفاته أن يكون معنًى أزليًّا، ويقولون في هذه الصفات: واحدٌ لا نظيرَ له؛ في كلها ولا في أحدها»[٢].

ويقول ابن المرتضي تلميذُ القاضي عبد الجبار في سياق ما أجمعت عليه المعتزلةُ: «فقد أجمعوا على أن للعالَم مُحْدِثًا قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا لا لِمَعانٍ»[٣]، ومعنى قوله: أن هذه الصفاتِ ليست معانيَ تقوم بذات الله؛ وإنما هي أحكامٌ تُضاف إلى الله ﷻ.

ويقول الخوارزميُّ بعد أن ذكَر أن أصحابه يُثْبِتون صفةَ القدرة والعلم: «فإذا قلنا: إنا نُثْبِتُ له تعالى الصفاتِ، فإنما نعني به: أنَّا نثبت له أمرًا مضافًا إلى ذاته، داخلًا في ضمن تلك الصفة له، ثم يفسِّرُ كلُّ صاحب مذهب قولَه في صفاته بحسب ما يعتقده»[٤]، وكذلك يتكرر المعنى السابقُ للقولين السابقين بأنها أمورٌ مضافةٌ إلى ذات الله، وهذا القولُ هو ما يبيِّنُ حقيقةَ مذهب المعتزلة في باب الأسماء والصفات.

فخلاصةُ ما تدل عليه هذه التقريرات: أن المعتزلة يُقِرُّون بأن اللهَ متصفٌ بصفات ويصرِّحون بذلك، ولكنهم لا يجعلون تلك الصفاتِ معانيَ ثبوتيةً تقوم بذات الله تعالى؛ وإنما يُثْبِتون أحكامَها ومقتضياتها فقط.

فالمعتزلة في صفة العلم يقولون: إن اللهَ عالمٌ، ولا يقولون: إن العلمَ صفةٌ ثبوتيةٌ قائمةٌ بذات الله، ومع ذلك يُثْبِتون أحكامها؛ فينفون الجهلَ عن الله، لكنَّ نفيَ الجهل مبنيٌّ على أنه حُكْمٌ لصفة العلم.

وكذلك يقولون: إن اللهَ قادرٌ ومتصفٌ بصفة القدرة، ولكن لا يقولون: إن القدرةَ معنًى ثبوتيٌّ قائمٌ بذات الله ﷻ، وفي ذات الوقت ينفون العجزَ عن الله ﷻ، لكن نفيَ العجز مبنيٌّ على حُكْم صفة القدرة.

ثم اختلفت مقالاتُهم في التعبير عن حقيقة قولهم، وفي تحديد بعض التفاصيل المتعلقة به ومقتضياته؛، فذهب كثير منهم إلى أن اللهَ متصفٌ بصفات ترجع إلى ذاته، فيقولون: اللهُ عالمٌ بذاته، وقادرٌ بذاته، ومريدٌ بذاته.

---

(١) المختصر في أصول الدين؛ ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢١٢).

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (٣٤٧).

(٣) المنية والأمل، في شرح كتاب الملل والنحل، للمرتضي (٦).

(٤) الفائق في أصول الدين (٦٥).

وذهب بعضُهم إلى أن اللهَ متصف بصفةٍ، والصفةُ هي ذاتُه؛ فيقولون: اللهُ عالمٌ بعلمٍ؛ والعلمُ هو ذاته، وقادرٌ بقدرة؛ والقدرةُ هي ذاتُه.

والفرق بين القولين: أن التعبير الأولَ لا يتضمن التصريحَ بإثبات المعنى، وأما الآخر فيصرِّحُ بإثبات الصفة، ولكنه يَرْجِعُ الصفةَ إلى الذات.

ومنهم من يقول: إن اللهَ عالمٌ بعلم هو هو، وقادرٌ بقدرةٍ هي هو، ونحوُ ذلك من التراكيب. ولهم تعبيراتٌ أخرى متعددةٌ.

وكلُّ هذه التراكيب في حقيقتها تنطلق من قدْرٍ مشترك؛ وهو إنكارُ قيام المعاني بالذات الإلٰهية.

وبهذا العرض يظهر أن المعتزلةَ يتفقون مع الفلاسفة والجَهْميَّة في أصل حقيقة التعطيل، ولكن الفرق بينهما: أن الفلاسفة والجَهْميَّة لا ينسُبون كثيرًا من تلك الصفات التي جاءت بها النصوصُ إلى الله، وأما المعتزلةُ فإنهم يصرِّحون بنسبة كثير من تلك الصفات إلى الله، وينكرون قيامَ معانيها بالذات الإلٰهية.

وقد فسَّر بعضُ العلماء هذا الاختلاف بأنه مجرد مناورةٍ وخِداعٍ من المعتزلة، وفي هذا المعنى يقول العمرانيُّ اليماني المتوفى سنة (٥٥٨هـ): «فلما ظهرت شناعةُ قول جَهْم بذلك، وخالف قولُه بذلك قولَ العلماء قبله، وخافت المعتزلةُ والقدريةُ السيوفَ إنْ أظهروا القولَ بقوله، قالوا: إن اللهَ قادرٌ، حيٌّ، عليمٌ، مريدٌ، سميعٌ، بصيرٌ، ولكن ليس له قدرةٌ، ولا حياةٌ، ولا علمٌ، ولا إرادةٌ، ولا سمعٌ، ولا بصرٌ؛ بل هو موصوفٌ بهذه الصفات لذاته»[1].

ولكن هذا القول للعمراني غيرُ صحيح؛ وذلك لأنه لم يقدِّمْ ما يدل على صحة قوله، ولم يكن المعتزلةُ بحاجة للمناورة والخداع خوفًا من السيوف، فهم تبنَّوُا القولَ بخلق القرآن، وامتحنوا الناسَ عليه، وكانوا جُلَّاسًا للملوك، والملوكُ في أيديهم وقتئذٍ، فقد امتحنوا علماءَ الأمَّة كالإمام أحمد وغيره، فقولهم إنما هو قائمٌ على شُبْهةٍ عرَضَتْ لهم، وليس نتيجةَ مخادعة؛ لأنهم ليسوا بحاجة لذلك.

وذكر الأشعريُّ في «الإبانة» أن المعتزلةَ يُبْطِنون إنكارَ أصل الصفات، ويرون أن اللهَ لا يتصف بأي صفةٍ، وأنهم مكذِّبون بنصوص الصفات، إنما قالوا: سميعٌ بلا سمع، وبصيرٌ بلا بصر؛ خوفًا من السيف.

ولكن هذا التوصيفَ غيرُ صحيح؛ فالمعتزلةُ إنما قرَّروا قولَهم ذلك لغلبة الشبهة عليهم، وليس لخُبْثٍ في قلوبهم.

---

(١) الانتصار، في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، للعمراني (١/ ٢٤٧).

ومهما كان القولُ مخالفًا للحق؛ فإنه لا يصحُّ لنا شرعًا وعقلًا أن نتساهلَ في القدح في نية القائل به وقصده.

ثم إن المعتزلة ليسوا في حاجة إلى التَّوْرية، فقد كانوا من جُلَّاس الملوك وندامهم، وكانت السلطةُ بأيديهم، وامتحنوا الناسَ امتحانًا شديدًا في القول بخلق القرآن، فكيف يصحُّ أن يُقالَ: إنهم خافوا السيف؟!

• الأصولُ التي أقام عليها المعتزلةُ قولهم في الصفات:

الأصولُ التي أقام عليها المعتزلةُ قولَهم في الصفات متعددةٌ، ولكن أهمَّها وأقْواها تأثيرًا في مذهبهم **أصلان**:

الأول: شُبْهةُ تعدُّد القدماء.

الثاني: دليلُ الحدوث والأعراض.

ولديهم اعتمادٌ على دليل التركيب؛ كما هو عند الفلاسفة، واعتمادُهم على دليل التركيب ليس بقوة اعتمادهم على دليل تعدُّد القدماء، ودليل الحدوث، وإن كان له حضورٌ عندهم.

الأصلُ الأولُ: شُبهةُ تعدُّد القدماء:

ومعنى هذا الأصل: أننا لو أثبتْنا الصفاتِ الثبوتيةَ لله تعالى، لكان معنى ذلك أننا نثبِتُ مع الله غيرَه؛ وهي الصفاتُ؛ لأن الصفةَ غيرُ الموصوف عند المعتزلة، وما يقوم بذات الله يجب أن يكون قديمًا؛ فالنتيجةُ أن هناك قدماءَ مع الله لو أثبتنا الصفاتِ، وهذا منافٍ للتوحيد والربوبية.

وبناءً على معنى هذا الأصل يتبين أن هذه الشبهةَ قائمةٌ على **ثلاث مقدمات**:

المقدمة الأولى: أن الصفةَ غيرُ الموصوف؛ ومعنى ذلك: أن صفةَ العلم مثلًا تختلف عن العالم الذي قامت به الصفاتُ، فهي مغايِرةٌ له وليست هي هو.

المقدمة الثانية: أن ما يقوم بالله يجب أن يكون قديمًا.

المقدمة الثالثة: أنه لا قديمَ إلا اللهُ تعالى.

ونتيجةُ هذه المقدمات عندهم: أنه يستحيلُ قيامُ الصفات بالله؛ لأن ذلك يعني: تعدُّدَ القدماء بالضرورة، وانتهوا إلى أن الصفاتِ هي الذاتُ، وليست شيئًا زائدًا عليها.

وفي محاولة للتشنيع على من خالفهم ممن أثبتوا الصفاتِ قالوا: إن إثباتَ الصفات لله ﷻ مساوٍ لقول النصارى في التثليث؛ حيث إنهم أثبتوا ثلاثةَ قُدماءَ، فمن أثبت الصفاتِ لله ﷻ فهو مشابهٌ للنصارى في الأقانيم الثلاثة.

والمعتزلةُ إنما اعتمدوا على هذا الدليل؛ لأنهم قرَّروا أن أخَصَّ وصفٍ لله ﷻ هو القِدَمُ، فكان اعتمادُهم على شُبهة تعدُّد القدماء ودليل الأعراض مناسبًا لذلك، والفلاسفةُ لما كان أخصُّ وصفٍ عندهم لله ﷻ كونَه واجبَ الوجوب، اعتمدوا على دليل التركيب، فدليلُ التركيب يناسبُ واجبَ الوجود؛ لأنه ينافي الافتقارَ، وواجبُ الوجود يستحيل أن يكون مفتقرًا إلى غيره.

وقد أشار ابنُ تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إلى ذلك بعد أن ذكر الأصولَ التي يعتمد عليها الْمُعَطِّلةُ في باب الأسماء والصفات، وذكر أنها شُبهة الحدوث وشبهة التركيب، ثم قال: «وأما الشبهةُ الثانيةُ ـ وهي شبهة التركيب ـ وهي فلسفيةٌ معتزليةٌ، والأولى ـ الحدوثُ ـ معتزليةٌ محضةٌ، فإن المعتزلةَ يجعلون أخصَّ وصفِه القديمَ، ويُثْبِتون حدوثَ ما سواه، والفلاسفةُ يجعلون أخصَّ وصفه وجوبَ وجوده بنفسه وإمكانَ ما سواه، فإنهم لا يُقِرُّون بالحدوث عن عدم، ويجعلون «التركيب» الذي ذكروه موجِبًا للافتقار المانعَ من كونه واجبًا بنفسه»[(١)].

وهذا الأصلُ ـ أعني: تعدُّدَ القدماء ـ من أكثر الأصول تأثيرًا في أقوال المعتزلة وأكثرها حضورًا في تقريراتهم، وفي بيان ذلك يقول واصلُ بن عطاء مؤسسُ المعتزلة في بيانه: «إن مَن أثبت لله معنًى وصفةً قديمةً، فقد أثبت إلٰهين».

ويقول الخيَّاطُ في سياق احتجاجه على نفي الصفات: «إن الله لو كان عالمًا بعلم، فإما أن يكون ذلك العلمُ قديمًا أو يكون حادثًا، ولا يمكن أن يكون قديمًا؛ لأن هذا يوجبُ وجودَ اثنين قديمين؛ وهو تعددٌ؛ وهو قولٌ فاسدٌ»[(٢)]، فهو يقرِّرُ هنا أن العلمَ غيرُ الله، فلو أُثبت أن العلمَ قائمٌ بالله لكان قديمًا، فيلزم منه تعدُّدُ القدماء بزعمه.

ويتضح مما سبق أن المشكلةَ عند المعتزلة في دليلهم ترجع إلى المقدمة الأولى، فهم يتعاملون مع الصفات على أنها شيءٌ مختلفٌ عن الموصوف، فيجعلون الصفاتِ شيئًا قائمًا بنفسه يوازي الموصوفَ، وهذا خَلَلٌ في التعامل مع الأشياء الوجودية؛ فالصفةُ في الحقيقة ليست كِيانًا آخرَ قائمًا بنفسه مختلفًا عن الموصوف؛ وإنما هي شيءٌ تابعٌ للموصوف ومرتبطٌ به ومتلازمٌ معه، فلا تأخُذُ حكمًا مستقلًّا عنه.

فلا يقول أحد: إن صفةَ النبي ﷺ تتصف بالنبوة، ولا يقول أحدٌ من العقلاء: إن صفة الطبيب ـ كونَه طويلًا أو قصيرًا أو غيرَ ذلك ـ تتصف بالطب، فكذلك لا يقول أحدٌ: إن صفةَ الله ﷻ تتصِفُ بالقِدَم مستقلةٌ عنه، وهكذا في كل الموجودات، وفي بيان هذا المعنى يقول ابنُ تيميَّةَ: «صفةُ الإلٰه لا يجب أن تكون إلٰهًا؛ كما أن صفةَ النبي لا يجب أن

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٣٤٤).

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي، للخياط (١١١).

تكون نبيًّا، وإذا كانت صفةُ النبي المحْدَث موافقةً له في الحدوث، لم يلزمْ أن تكون نبيًّا مثلَه، فكذلك صفةُ الرب اللازمةُ له إذا كانت قديمةً بقدمه، لم يلزم أن تكون إلٰهًا مثلَه»[١].

إذن الصفةُ لا يُتعامل معها على أنها شيءٌ موازٍ للموصوف؛ وإنما على أنها شيءٌ تابعٌ له ومرتبطٌ به، وهذا المعنى كرَّر التنبيهَ عليه عددٌ من العلماء؛ سواءٌ من أهل السُّنَّة أو من علماء الأشاعرة.

الأصل الثاني: دليلُ الحدوث والأعراض:

هذا الدليلُ يُعَدُّ من أخطر الأصول الكلامية وأكثرها تأثيرًا في العقائد عند المتكلمين، ويجب على طالب علم العقيدة بالخصوص أن يحيطَ به علمًا، من جميع الجهات؛ من جهة أصوله، ومقدماته، ومنطلقاته، ونتائجه المباشرة، ولوازمه، وآثاره على العلوم؛ وذلك لأنه يمثِّلُ الأساسَ الذي تقوم عليه المنظومة الكلاميةُ، فهو محورٌ ومرتكَزٌ وحجرُ الزاوية في علم الكلام والمنظومة الكلامية.

والمرادُ بهذا الدليل هو: الاستدلالُ على وجود الله بإثبات حدوث العالم بوقوع التغيُّر فيه؛ بناءً على المسالك الكلامية، والمقصودُ بالمسالك الكلامية: إثباتُ حدوث الكون بتقسيمه إلى جواهرَ وأعراضٍ، والزعمِ بأن الجواهرَ لا تخلو من الأعراض.

وهذا يدلُّ على أن دليلَ الحدوث قائمٌ على **ثلاثِ ركائزَ أساسية**:

الأولى: إثباتُ حدوث العالم.

الثانية: الاعتمادُ على المسالك الكلامية في إثبات حدوث الكون.

الثالثة: الاستدلالُ بذلك على وجود الله.

ويسمَّى هذا الدليلُ عند المتكلمين بأسماء عديدة: دليلُ الحدوث، دليلُ الأعراض، دليلُ حدوث الأجسام، دليلُ حلول الحوادث، وغيرُ ذلك من الأسماء.

وقد بَوَّأَ كثيرٌ من المتكلمين دليلَ الحدوث منزلةً عاليةً، وجعلوه أساسَ الإيمان، والمدخلَ الأساسيَّ إلى الإسلام؛ بل صرَّح بعضُهم بأنه لا صحَّةَ لإيمان أحد لا يعرف دليلَ الحدوث.

وذلك لأنه بزعمهم هو الأساسُ الذي يُعْرَفُ به اللهُ ﷻ، فمن لم يعرِفْ هذا الدليلَ فإيمانه غيرُ صحيح.

الأصولُ التي يقوم عليها دليلُ الحدوث:

دليلُ الحدوث يقوم على **أصلين أساسيين**:

الأصل الأول: أن العالَمَ حادثٌ.

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، لابن تيمية (٣/ ٢٠).

الأصل الثاني: أن كلَّ حادثٍ لا بُدَّ له من مُحْدِثٍ.

والأصلُ الأولُ: أن العالَمَ حادثٌ، **يقوم على أربع مقدمات:**

المقدمة الأولى: إثباتُ وجود الأعراض ـ الصفات ـ بمعنى: أن الكونَ فيه أشياءُ متغيرةٌ ومتبدِّلةٌ.

المقدمة الثانية: إثباتُ حدوث الأعراض (الصفات).

المقدمة الثالثة: إثباتُ استحالة انفصال الجواهر عن الأعراض؛ أي: أنه لا يوجد جوهرٌ أو جِرْمٌ في الكون إلا وهو متصف بعَرَضٍ (صفة) من الأعراض التي أثبتْنا حدوثَها في المقدمة الثانية.

المقدمة الرابعة: أن ما لا يخلو من الأعراض فهو حادثٌ، وبعضُهم يقول: إن ما لا يَسْبِقُ الأعراضَ فهو حادثٌ.

وبهذه المقدمات الأربع أثبتوا حدوثَ الكون، فقرروا أنه يستحيل إثباتُ حدوث الكون إلا بهذه المقدمات الأربع.

وفي هذه المقدمات خلافاتٌ مطوَّلةٌ تستغرق من المتكلمين عشرات الصفحات، وفيها إشكالاتٌ وجوديةٌ وعقليةٌ وفلسفيةٌ كثيرةٌ.

وهذه الطريقة في الاستدلال ـ أعني: دليلَ الحدوث ـ كانت لها آثارٌ ولوازمُ واسعةٌ على المتكلمين في عامة العلوم؛ كعلم العقيدة، وأصول الفقه، والبلاغة، والنحو، والتفسير؛ فالتزموا بناءً عليها بلوازمَ كثيرةٍ، والذي يُهِمُّنا في هذا المقام اللوازمُ التي التزموا بها في باب الأسماء والصفات، فإنهم حين انطلقوا من أن حدوثَ التغيُّر والتجدد من خواص المخلوقات، اطَّردوا فقالوا بأن كلَّ شيء يتصِفُ بالحدوث والتجدُّد فهو مخلوقٌ حادثٌ، فاصطدموا بنصوص القرآن والسُّنَّة التي فيها نسبةُ الأفعال والصفات الاختيارية إلى الله، **فكانوا بين خيارين:**

الأول: إما أن يسلِّموا بها فينقُضوا دليلَهم الذي واجهوا به الملاحدةَ.

الثاني: أن يلتزموا دليلَهم ويتنكروا لهذه الصفات.

وقد اختاروا الخيارَ الثاني؛ حيث إنهم التزموا دليلَ الحدوث ونَفَوْا جميعَ الصفات التي تقتضي الحدوثَ عندهم.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابنُ تيميَّةَ في سياق حديثه عن لوازم دليل الحدوث عند المتكلمين: «والتزم طوائفُ من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجْلِها نفيَ صفات الربِّ مطلقًا أو نفيَ بعضها؛ لأن الدالَّ عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيامُ الصفات بها، والدليلُ يجب طردُه، والتزموا حدوثَ كلِّ موصوف بصفة قائمةٍ به، وهو أيضًا في غاية

الفساد والضلال، ولهذا التزموا القولَ بخلق القرآن وإنكارَ رؤية الله في الآخرة، وعلُوِّه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزموا بها في طرد مقدمات هذه الحُجَّة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصلَ دينهم»[١].

نقضُ دليل الحدوث:

قبل الشروع في نقض دليل الحدوث لا بُدَّ من التنبيه على أن دليلَ الحدوث يُعَدُّ مِن أهم القضايا العقدية التي لا بُدَّ لطالب علم العقيدة أن يُلِمَّ بها إلمامًا دقيقًا ومستوعبًا؛ وذلك لأن هذا الدليلَ من أخطر الأدلة التي قام عليها دليلُ الكلام؛ بل يمكن القولُ بأن علمَ الكلام بجملته قام على هذا الدليل، وقد ترتبت عليه آثارٌ كثيرةٌ، فذكر بعضُ العلماء أن ما ترتب عليه من الآثار يفوق مائةَ أثرٍ في علم العقيدة، وفي اللغة، وفي علم الأصول، وفي علم البلاغة، وفي علم التفسير، وغيرها من العلوم.

فلا يليق بطالب علم العقيدة أن يكون جاهلًا بهذا الدليل؛ بل لا يليق به أن يكون علمُه ناقصًا به؛ فالعلمُ به وبتفاصيله ومقدماته وآثاره ولوازمه يُعَدُّ من أهم المرتكَزات التي تجعل طالبَ علم العقيدة متميزًا في تصوراته وإدراكاته، ولهذا فقد اهتمَّ ابنُ تيميَّةَ رحمه الله تعالى اهتمامًا خاصًّا بدليل الحدوث، وتوسع كثيرًا في دراسته من جهات متعددة؛ من جهة حقيقته، ومن جهة مقدِّماته، وأصوله، ومستمداته، وأدلته، وآثاره، ولوازمه، وبيان أوجه الخَلَل فيه، ولا يُعرَفُ عالم في التاريخ الإسلامي اهتم بدليل الحدوث كاهتمام ابن تيميَّةَ.

والمادةُ التي قدَّمها عن دليل الحدوث ثريةٌ جدًّا؛ بل لا تكاد توجد حتى في كتب علم الكلام نفسه؛ لأنه استطاع أن يجمعَ بين تيارات علم الكلام في هذا الدليل، ويُنَسِّقَ بين مقدماتهم ومنطلقاتهم، وما يوجد في تراث ابن تيميَّةَ عن مادة دليل الحدوث يُعَدُّ من أهم المواد التي تحتاج إلى دراسة وتمحيص وجمع.

ولو قام باحث جادٌّ صاحبُ رؤية منهجية بجمع ودراسة هذه المادة في كتب ابن تيميَّةَ، لخرج ببحثٍ فائقِ الأهمية وفائق الثراء.

مسالكُ نقد دليل الحدوث:

مسالكُ نقد دليل الحدوث متنوعةٌ، وترجع في مجملها إلى **مسلكين**:

١ ـ مسلك النقد المنهجي.

٢ ـ مسلك النقد التفصيلي.

وكلا المسلكين مهمٌّ في التعامل مع هذا الدليل، ونحن هنا سنركِّز على المسلك

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٣٠٥).

المنهجي؛ لأنه مهمٌّ من جهة؛ ولأنه مختصر من جهة، فهو مناسبٌ للمقام.

والمرادُ بالنقد المنهجي: الكشفُ عن الأخطاء الكلية التي تلبَّس بها دليلُ الحدوث، المنافيةِ لطبيعة الدليل من حيث هو ومن حيث صفاتُه الأساسيةُ، بحيث تجعله غير صالح للاعتماد عليه في الاستدلال.

فمن المعلوم أن كلَّ دليل لا بُدَّ أن تتوفَّر فيه أوصافٌ يكون بها دليلًا صحيحًا سليمًا، بحيث إنه لو حوكِمَ هذا الدليلُ إلى تلك الأوصاف ولم يكن متصفًا بها، كان غيرَ صالح.

وتلك الأوصافُ: إما أن تكون راجعةً إلى مستند الدليل ومستمدِّه، وإما أن تكون راجعةً إلى صحة مقدماته وأصوله، وإما أن تكون راجعةً إلى طريقة تركيبه، وكيفيةِ الانتقال فيه بين مقدماته ونتائجه، وإما أن تكون راجعةً إلى مناسبته لأحوال المستدلين، وإما أن تكون راجعةً إلى ما يستلزمه من لوازمَ.

فهذه خمسُ قضايا تتعلَّق بكل دليل من الأدلة، فعندما يُراد اختبارُ أي دليل اختبارًا منهجيًّا لا بُدَّ أن يختَبَرَ من هذه الجهات الخمس، وسنحاكم دليلَ الحدوث على هذه الجهات، وعند محاكمة دليل الحدوث على هذه الجهات سنكتشف بأنه متلبِّسٌ بحُزْمةٍ كبيرة من أنواع الخلل المنهجي[(١)]؛ **منها**:

الخللُ الأولُ: أن هذا الدليلَ بدعةٌ في دين الله تعالى، فلم يَدْعُ إليه النبيُّ عليه الصلاة والسلام، ولا أصحابه، ولا التابعون لهم، ولم يستعملوه في دينهم، ولم يجعلوه أساسًا لإقامة الإيمان، ولا الواجبَ الأولَ فيه، وهذا معلومٌ من حالهم بالضرورة، فلو كان دليلًا معتبرًا في معرفة الله تعالى، لَدَعَوْا إليه واستعملوه، ولكنهم لم يفعلوا شيئًا من ذلك البتةَ؛ فكيف يكون هذا هو الدليلَ المعتمدَ في معرفة الله تعالى؛ كما زعم بعض المتكلمين؟ بل زعم بعضُهم أن من لم يعرف دليلَ الحدوث فلا صحةَ لإسلامه من حيث الأساسُ، وبعضُهم صحَّح الإسلامَ لكنه حكم بالإثم، فكيف يكون هذا الدليلُ بهذه المنزلة المزعومة والنبيُّ ﷺ لم يعرِفْه، ولم يَدْعُ إليه أحدًا ممن كان يُسْلِمُ على يديه؟! وهل يُعقلُ أن النبيَّ عليه الصلاة والسلام لم يعرِفْه ولا أحدٌ من أصحابه ولا التابعين لهم بإحسان، ثم يكون مع ذلك دليلًا معتمدًا في معرفة الله؟! فهذا لا يكاد يُعقَلُ.

ولهذا قرَّر عددٌ من العلماء من المتقدمين والمتأخرين أن هذا الدليلَ مبتدَعٌ في دين الله؛ ومن أشهر من قرَّر ذلك الإمامُ الأشعريُّ؛ فقد نقل عنه ابنُ تيميَّةَ أنه يرى أن تصديقَ النبي ﷺ ليس موقوفًا على دليل الأعراض (الحدوث)، وأن الاستدلالَ به على حدوث الأعراض من البِدَع المحرَّمة في دين الرسل.

---

(١) انظر: الخلل المنهجي في دليل الحدوث، لسلطان العميري، العدد الأول من مجلة تأصيل.

وممن صرَّح ببدعية هذا الدليل أبو سليمان الخطَّابيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ إذ يقول: «إنا لا ننكر أدلةَ العقول والتوصُّلَ بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلُّقِها بالجواهر وانقلابِها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغَبُ عنها إلى ما هو أوضحُ بيانًا وأوضحُ برهانًا؛ وإنما هو الشيءُ أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتُموهم عليه»[١].

ووافق الخطابيَّ في الحكم ببدعيته عددٌ كبيرٌ من العلماء؛ كابن تيميَّةَ، وابن القيم، وقوام السُّنَّةِ الأصفهانيُّ وغيرهم من العلماء.

وفي هذا المقام لا بُدَّ من التأكيد على التفريق بين **معنيين أساسيين**:

الأول: الاستدلالُ بحدوث الكون على وجود الخالق. فهذا المعنى معنًى صحيحٌ استعمله القرآن، ونحن لا ننكر ذلك.

الثاني: طريقةُ إثبات حدوث الكون عند المتكلمين، وهذا ما ننكِرُه.

فالمشكلة المنهجية في دليل الحدوث ليست في الاعتماد على حدوث الكون في إثبات الخالق، فليس الإشكالُ هنا؛ بل هي طريقةُ القرآن؛ وإنما المشكلةُ عند المتكلمين هي طريقةُ إثباتهم لحدوث الكون.

وقد حاول بعضُ المتكلمين أن يبحث عن مستندٍ شرعي لدليل الحدوث؛ ليؤسِّسَ شرعيَّتَه وصحَّتَه، فتمسَّك بقصة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حين استند إلى أُفول الكواكب في إثبات إبطال إلٰهيتها.

ووجهُ تمسُّكهم: أن إبراهيمَ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ استدلَّ على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفولُ عندهم هو الحركةُ، والحركةُ تقتضي التغيُّر، والتغيُّرُ يقتضي الحدوثَ؛ فيلزم من ذلك أن كلَّ متغيرٍ هو حادثٌ، وبذلك يكون القرآنُ يدلُّ على صحة دليل الحدوث.

وتمسُّكُهم بهذه القصة غيرُ صحيح؛ لأنه مبنيٌّ على **مقدمتين خاطئتين**.

المقدمة الأولى: أن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان يقصِدُ إثباتَ وجود الله تعالى، وأن موضوعَ المناظرة بينه وبين قومه إثباتُ وجود الله تعالى، وهذه مقدمة مختلف فيها؛ فقد ذهب كثير من العلماء إلى أن إبراهيمُ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يكن يعتقِدُ بأن الكواكبَ يمكن أن تكونَ هي الخالقةَ لهذا الكون، أو أنها هي الربُّ الأزليُّ لهذا الكون، وكذلك قومُه لم يكونوا يعتقدون أن الكواكبَ هي الخالقةُ للكون؛ بل كانوا مُقِرِّين بوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه هو الخالقُ المدبِّرُ، فقومُ إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يكونوا مشركين في الربوبية؛ وإنما وقع شِرْكُهم في الألوهية، ودليلُ

(١) الغنية عن الكلام وأهله، للخطابي (٣٠)، وبيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٢٥٤).

ذلك قولُ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥ ـ ٧٧]، وهنا استثنى عَلَيْهِ السَّلَامُ اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في العداوة؛ فعادى كلَّ ما يعبدون إلا اللهَ، وهذا دليلُ الإقرار بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وربما كانوا يعبُدونه ويُشْركون معه غيرَه.

ومما استدلوا به على أن شِرْكَ قوم إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ كان في الألوهية لا الربوبية: سياقُ الآيات التي جاءت في سورة الأنعام، فإن هذه الآياتِ لم يكن سياقُها في إثبات أن اللهَ هو الخالقُ أو الموجود؛ وإنما كان في إثبات أن اللهَ هو المستحقُّ للعبادة المتفرِّدُ بها دون غيره، وإبطالِ عبادة الأصنام، وقد ابتدأ السياقُ بذكر دعوة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ لأبيه آزَرَ بترك الأصنام، وإفراد العبادة لله وحده، وانتهى بإعلان إبراهيم البراءةَ من كل معبود سوى اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

والسياقُ عندهم يدل على أن موضوعَ المناظرة كان في إثبات تفرُّد الله في الألوهية لا في إثبات وجوده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ويدل أيضًا على أن إبراهيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يُرِدْ إثباتَ أن الكواكب ليست خالقةً للكون؛ وإنما أراد إثباتَ أنها ليست مستحقةً للعبادة، والفرقُ بين الأمرين ظاهرٌ.

المقدمة الثانية: أن الأفولَ يُراد به الحركةُ، وأن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ استدلَّ على وجود الله تعالى بانتفاء الأفول عنه، **وهذه المقدمةُ ليست صحيحةً لأمور**:

الأمر الأول: أن الأفولَ ليس هو الحركةَ كما زعموا؛ بل هو الـمَغيبُ والاختفاءُ، فلا يُقال لكل متحرك: إنه آفِلٌ، ولا يُقال للماشي أو للمصلي بأنه تأفَّل، وهذا لا يُعرَفُ في لغة العرب؛ بل تفسيرُ الأفول بالحركة مخالفٌ لإجماع أهل اللغة؛ بل كان إجماعُهم على تفسيره بالـمَغيب، وفي هذه يقول الأزهري: «يُقال: أَفَلَتِ الشمسُ تأفُلُ وتأفِلُ أفْلًا وأفولًا، فهي آفِلةٌ، وكذلك القمرُ يأفُلُ؛ إذا غاب»[١].

وقال ابنُ فارسٍ: «أفَلَتِ الشمسُ: غابت، ونجومٌ أُفَّلٌ، وكلُّ شيء غاب فهو آفِلٌ»[٢]، وإبراهيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾، حين غابت الكواكبُ واحتجَبَتْ، وقد توارد أهلُ اللغة على تقرير هذا المعنى ولم يَشِذَّ منهم أحدٌ.

وهو مخالفٌ أيضًا لما أجمع عليه المفسرون من الصحابة والتابعين وعلماء السلف؛ فإنه لم يُفَسِّرْ أحدٌ منهم الأفول بالحركة؛ وإنما تواتروا على تفسيره بالمغيب.

الأمر الثاني: أن طريقةَ الاستدلال في الآية تُبْطِلُ أن يكون الأفولُ بمعنى الحركة، وتوجبُ أن يكون الأفولُ هو المغيبَ؛ فإن إبراهيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لو أراد أن يعتمد على الحركة في

---

(١) تهذيب اللغة (١٥/ ٢٧١).

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ١١٩).

إثبات بطلان ربوبية الكواكب، لاستدلَّ بأولِ بزوغها وتحرُّكها، فهو لم يبدأ في الاستدلال بها من أول ظهورها؛ وإنما انتظر حتى الأفولِ كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٨ ـ ٧٩]؛ فإبراهيم عليه السلام لم يجعل الحركةَ والانتقال مستندَه في الاستدلال؛ إذ لو كانت مستندَه لقال: انظروا إليها كيف تبزُغُ وتتحرك، من بداية بزوغها، وهو أيضًا لم يقُلْ: إني لا أحِبُّ المتحركين.

ولأجل هذه المخالفة اعترف العزُّ بن عبد السلام بكون استدلالهم بالقصة مُشْكِلًا، فقال عن اعتمادهم عليها: «هو مشكلٌ غايةَ الإشكال؛ لأن الدالَّ على عدم إلٰهية الكوكب إن كان التغييرَ، فقد وُجِدَ قبل الأفول، فلا معنَى لاختصاصه به، وإن كان الغيبةَ عن البصر فيَلْزَمُ في حق الله سبحانه، وإن كان كونَه انتقل من كمال ـ وهو العلوُّ ـ إلى نقصان، فقد كان ناقصًا عند الإشراق، وأيضًا فذلك معلومٌ له قبل الأفول أنه يأفِلُ، وأنه في المشرق مساوٍ لحالته في المغرب»(١).

الخلل الثاني: أن هذه الطريقةَ تلبَّسَتْ بأوصاف مذمومة في الشرع والعقل؛ ومن تلك الأوصاف: الصعوبةُ، والغموض، والإطالة، والإجمال، وكثرةُ التفصيلات، فهذه الأمور تشرَّب بها دليلُ الحدوث غايةَ التشرُّب، وتشبَّعَت بها مقدماتُه وأصوله، ولأجل الأوصاف تلك غدا طريقًا وَعِرًا، السالكُ له لا يصل إلى مطلوبه إلا بعد أن يجتاز عقباتٍ كبيرةً هي في غاية التعقيد والإشكال، حار فيها كبارُ أئمة علم الكلام، حتى صرَّح عددٌ منهم بتوقُّفه وقلقه وهو ينظر في هذا الدليل.

ولا شكَّ أن هذه الحالةَ تتناقض مع أصل المقصود من الاستدلال، فمن المعلوم أن الغرضَ الأصليَّ من إقامة الأدلة: إثباتُ الحقائق المستدلِّ عليها، فإذا سلك فيها طريقًا صعبًا وَعِرًا كثيرَ المقدمة، طويلًا، لا يمكن أن يصل إلى المقصود منه إلا أفرادٌ من الناس، لم يكن ذلك طريقًا فِطْريًّا مقبولًا في الشرائع، وخاصةً شريعةَ الإسلام السمحة.

ولهذا؛ فقد توارد عددٌ من العلماء على ذمِّ طريقة دليل الحدوث من هذه الجهة؛ ومن هؤلاء: الأشعريُّ، فإنه قال في معْرِض ذمه لحُجَّة الأعراض: «الأعراضُ لا يصحُّ الاستدلالُ بها إلا بعد رُتَبٍ كثيرة، يطول الخلاف فيها، ويَدِقُّ الكلامُ عليها، فمنها ما يُحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفةِ بفساد شُبَهِ المنكرين لها، والمعرفةِ بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفةِ بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصحُّ انتقالُها من محالِّها، والمعرفةِ بأن

(١) فوائد في مشكل القرآن (١١٩).

ما لا ينفَكُّ منها فحكمُه في الحدث حكمُها، ومعرفةِ ما يوجب ذلك من الأدلة، وما يُفْسِدُ به شُبَهَ المخالفين في جميع ذلك؛ حتى يمكِنَ الاستدلالُ بها على ما هي أدلةٌ عليه عند مخالفينا. . . ، وفي كل مرتبةٍ مما ذكرنا فِرَقٌ تخالف فيها، ويطول الكلامَ معهم فيها»[١].

وممن ذكر هذا الخَلَلَ ابنُ رشدٍ الحفيدُ، وابن تيميَّةَ، والآمديُّ، وغيرُهم من العلماء المتأخرين.

الخلل الثالث: أن هذا الدليلَ قائمٌ على مقدمات باطلة أو غير محقَّقةٍ؛ ومن أظهر تلك المقدمات أن القابلَ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وقولُهم: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادثٌ، والقول المحقَّقُ في هاتين المقدمتين أنها خاطئتان، وفيهما جدلٌ كبير بين أتباع علم الكلام، وكثيرٌ من العقلاء لا يُسَلِّمُ بهما، وقد سبق حديث مفصَّل عنهما.

الخَلَلُ الرابعُ: أن حالةَ أتباع دليل الحدوث تؤكد عدمَ صلاحيته لما جيء به؛ وهو معرفةُ الله ﷻ؛ وذلك أنه قد وقع بينهم فيه اختلافٌ كثير، وتناقضٌ كبير، فما من قضية من قضاياه إلا وفيها خلافٌ طويلٌ بين أتباع علم الكلام، وقد بلغ الأمرُ وخاصَّةً عند المتأخرين إلى أن يستغرقَ تقريرُ هذا الدليل ودفْعُ المعارضات عنه صفحاتٍ طويلةً جدًّا، وربما تفرَّد بمجلدات حتى يحقِّقَ هذا الدليلَ.

ثم يُقال مع ذلك: إن هذا الدليلَ هو الدليلُ المعتمَدُ في معرفة الله ﷻ؛ ومن لا يعرفه فهو إما كافرٌ عند بعضهم، أو عاصٍ عند جمهورهم، فكيف يستقيم هذا مع ذاك؟ وقد صوَّر ابنُ تيميَّةَ هذا الاختلافَ الواقعَ بين أتباع ذلك الدليل بكلام مفصَّل، يقول فيه: «لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليلٍ إلا نادرًا؛ فكلُّ رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقةٌ في الاستدلال تخالفَ طريقةَ الرئيس الآخر؛ بحيث يَقْدَحُ كلٌّ مِن أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كلٌّ منهما أن اللهَ لا يُعْرَفُ إلا بطريقته»[٢].

ولهذا كثُر الخلافُ بينهم كثيرًا في كل مكوِّنٍ من مكوِّنات دليل الحدوث؛ فالمتكلمون حين أقاموا دليلَهم اختلفوا في مكوِّناته التفصيلية الموجودة في هيكله، وقد اختلفوا في أقسام العالم؛ وهي أولُ قضية يختلفون فيها، فقالوا: هل ينقسم إلى قسمين جواهرَ وأعراضٍ، أم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: جواهرَ، وأجسام، وأعراضٍ؟ ويطول الخلافُ في هذه المسألة.

ثم اختلفوا في الجوهر: في حقيقته، وفي حدِّه، وفي أصل وجود الجوهر الفرد، وفي إمكان خلوِّه من الأعراض، وفي غير ذلك من المسائل، وكلُّ مسألة فيها خلافٌ يطول.

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري (١٠٦).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ٢٢).

ثم اختلفوا في العرَض: في حقيقته، وفي حدِّه، وفي بقائه في زمنَين، وفي تقبُّله لقيام الأعراض الأخرى به، وفي أقسامه وأنواعه.

ثم اختلفوا في الجسم: في حقيقته، وفي حدِّه، وفي تماثل الأجسام، وفي الفرق بين الجسم والجَوْهر، وفي خصائص الجسم، وفي عدد الجواهر التي يتركَّب منها الجسمُ، وهل الجسم يستلزم كلَّ الأعراض أم بعضَها، وغيرِ ذلك من المسائل، وكلُّ مسألة إن أردنا تحريرها استهلكت منا الصفحاتِ الطوالَ.

ثم اختلفوا في الحدوث: في حقيقته، وفي زمنه، وفي متعلَّق الحدوث هل هو الجواهرُ أم الأعراضُ؟ وفي مستلزمات الحدوث، وغيرِ ذلك من التفريعات المتعلقة بمعنى الحدوث.

ولـمَّـا أرادوا تركيب مقدماتِ دليل الحدوث اختلفوا في ترتيبها وفي عددها اختلافًا كبيرًا.

وبهذا يتبين أن دليلَ الحدوث من أوله إلى آخره مليء بالاختلافات المطوَّلة، فهل يُعقَلُ بعد هذا الاختلاف والاضطراب أن يكون هو عمدةَ المسلمين في معرفة ربهم وبناءِ دينهم عليه، وهذا مُحالٌ لمن عرَف حقيقة الإسلام، وطبيعةَ الشرائع؛ فالمرءُ لا يكاد يصِل لتحصيل العلم الظني بهذا الدليل؛ فكيف بالعلم القطعي الذي لا بُدَّ من تحقُّقه بقلب كل مؤمن بالله سبحانه وتعالى؟!

الخللُ الخامسُ: تراكمُ اللوازم الباطلة، فلهذا الدليل لوازمُ كثيرة تراكمت مع الزمن؛ وهي باطلةٌ، والتزمها عددٌ من المتكلمين؛ فقرروا أقوالًا خاطئةً مناقضةً لِما في القرآن والسُّنَّة، ولِما كان عليه الصحابةُ، وقد سبق معنا الإشارةُ إلى بعض تلك اللوازم.

وقد التزم الجَهْميَّةُ والمعتزلةُ بناءً على هذا الدليل إنكارَ قيام جميع الصفات بالذات الإلٰهية، والتزم لأجله الملفِّقةُ إنكارَ الصفات الاختيارية، وأنكروا كذلك بعضَ الصفات الخبرية؛ التزامًا بهذا الدليل، وكذلك التزم بعضُ المعتزلة إنكارَ استمرار حركة أهل الجنة في الجنة كالنَّظَّام وغيره حين قال بانتهاء حركة أهل الجنة، وكلُّ ذلك إنما قيل بناءً على الالتزام بمقتضيات هذا الدليل؛ لأنهم حين قرَّروا بأن العمدةَ في إثبات وجود الله تعالى دليلُ الحدوث، وأن الإنسانَ لا يخرج من الإثم إلا بالاعتماد على هذا الدليل، ورأوا اللوازمَ التي تترتب عليه = أصبحوا بين خيارين؛ إما أن يتراجعوا عن دليل الحدوث؛ فيقعوا في إشكال كبير؛ وهو أن يتشكَّكوا في وجود الخالق، ويضعُفُ موقفُهم أمام الملاحدة، وإما أن يُقِرُّوا به ويلتزموا لوازمَه التي تترتب عليه، وقد اختاروا الثاني، وكلاهما خيارٌ خاطئٌ؛ لأن الدليلَ ذاتَه خاطئٌ في نفسه.

ولا بُدَّ من التنبيه إلى أن معرفةَ هذه المواطن لا يكفي في نقض دليل الحدوث

تفصيلًا؛ وإنما لا بُدَّ لطالب العلم أن يتعرَّفَ على مواطن النقد التفصيلي لهذا الدليل؛ لأن هذا الدليلَ عبارةٌ عن منظومة مركَّبة، وليس دليلًا مفردًا، ولا بُدَّ لطالب العلم أن يُدْرِكَ تفاصيلَ هذه المنظومة، حتى يُحْسِنَ تعاملَه مع المنظومة الكلامية التي ابتُلِيَتْ بها الأمَّةُ.

المذهب الثاني: المشبِّهةُ:

تُعَدُّ مقالةُ التشبيه ثانيَ مقالة خرجت في التاريخ الإسلامي في باب الأسماء والصفات، فأولُّ ما خرج من الانحرافات في باب الأسماء والصفات مقالةُ التعطيل، وقد خرجت في أول القرن الثاني، وبعد ذلك خرجت مقالةُ التشبيه، وقد خرجت كذلك في أوائل القرن الثاني، إلا أنها كانت متأخرةً عنها.

ومقالةُ التشبيه تُعَدُّ أقلَّ المقالات انتشارًا؛ ومن أضعفها حُجَّة؛ ولهذا لا تكاد توجد طائفةٌ واضحةُ المعالم تمثِّل هذه المقالةَ، وخاصةً في العصور المتأخرة، وأما في العصور الوسطى، وإنْ كان لها وجودٌ فإنه لم يكن هناك طائفةٌ تمثِّلُها، وذلك لكونها غيرَ متماسكة باستدلالها.

وقد اختلف العلماءُ: هل ظهر التشبيهُ قبل التعطيل أم بعده؟ والصحيحُ: أن التعطيلَ قبل التشبيه الذي بمعنى تشبيه الخالق بالمخلوق، وأما تشبيهُ المخلوق بالخالق فهو أقدمُ من التعطيل، فقد ظهر أواخرَ عصر الصحابة.

- **التشبيهُ في كتب العقائد يُطْلَق ويُراد به أحدُ معنيين:**

الأول: تشبيهُ المخلوق بالخالق؛ وهذه المقالةُ قديمةٌ ظهرت في عصر الصحابة، وقد أظهرها الغُلَاة السَّبَئِيَةُ؛ الذين غَلَوْا في علي بن أبي طالب ﵁ وأرضاه.

الثاني: تشبيهُ الخالق بالمخلوق؛ وهو المعنى الذي يَخُصُّنا في باب الأسماء والصفات، وهو معنًى متأخِّر كما أسلفنا؛ فقد ظهر في المائة الثانية الهجرية.

وقد عُرِّف التشبيهُ بتعريفات عديدة؛ ومن ذلك قولُ بعض العلماء: التشبيهُ هو إثباتُ المشابهة بين صفات الخالق وصفات المخلوقين، أو التعرُّضُ لكيفية صفات الخالق، وكرره عددٌ من العلماء المعاصرين، إلا أن هذا التعريفَ غيرُ دقيق؛ لأنه لم يميِّزْ بين المعاني المختلفة في باب التشبيه.

والأولى أن يُقالَ في تعريف التشبيه: هو وصفُ الله تعالى بشيء من خصائص المخلوقين؛ فهذا التعريفُ يركز بشكل أساسي على معنى الخصائص؛ وهو التشبيهُ المحرَّمُ الممنوعُ.

أما مُطْلقُ التشبيه والمرادُ به الاشتراكُ في القدر المشترك وغيرُ ذلك من المعاني فهو ليس ممنوعًا؛ بل هو واجبٌ تقتضيه الضرورةُ الوجوديةُ والعقليةُ.

بناءً على هذا التعريف يُقال في تعريف المشبِّهة: هم الاتجاهُ العَقديُّ الذي يُثْبِتُ الصفات لله تعالى على جهةٍ تماثل خصائصَ صفات المخلوقين.

وهذا التعريفُ يبين أن المشبِّهةَ من مُثْبِتة الصفات، فهم كأهل السُّنَّة والجماعة يُثْبِتون الصفات، ويفترقون عن الْمُعَطِّلة، ولكن التعريفَ يُثْبِتُ شيئًا آخر؛ وهو أنهم يُثْبِتون الصفاتِ إثباتًا خاطئًا؛ بحيث إنهم يُثْبِتون خصائصَ المخلوقات لله ﷻ، وهنا يفترقون عن أهل السُّنَّة والجماعة.

فهم توافقوا مع أهل السُّنَّة والجماعة في القدر الأول من الإثبات، وافترقوا عنهم في إثبات الخصائص، وعلى ذلك تبيَّن أن مقالةَ التشبيه لها **محدَّدان أساسيان**:

المحدَّدُ الأولُ: الإثباتُ للصفات.

المحدَّدُ الثاني: إثباتُ خصائص المخلوقين لله ﷻ.

والمحدد الثاني هو المهمُّ في مقالة التشبيه؛ لأنه هو الذي يميِّزُ القائلين بالتشبيه عن أهل السُّنَّة والجماعة، وأما المحدد الأول فهو ما يميِّزُهم عن الْمُعَطِّلة.

وهذا المعنى الذي اعتمدناه هو المعنى المستقرُّ عند أئمة السلف من أهل السُّنَّة والجماعة؛ يقول إسحاقُ بن راهويه: «إنما يكون التشبيهُ إذا قال: يدٌ كيدٍ، أو مثلُ يدٍ، أو سمعٌ كسمعٍ، أو مثلُ سمعٍ، فهذا تشبيهٌ، أما إذا قال كما قال اللهُ: يدٌ وسمعٌ وبصرٌ، ولا يقول: كيفَ، ولا يقول: مثلُ سمعٍ، ولا كسمعٍ، فهذا لا يكون تشبيهًا»[(١)]، وسُئل الإمام أحمدُ عن المشبهة ما يقولون، فقالَ: «من قال: بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، وقَدَمٌ كقَدَمي، فقد شبَّه الله»[(٢)].

وفي بيان شرح هذا المعنى وتوضيح حقيقته يقول ابنُ تيميَّةَ: «التشبيهُ الممتنعُ إنما هو مشابهةُ الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوقين، أو أن يماثِلَه في شيء من صفات الخالق»[(٣)].

إشكالٌ وجوابُه:

كثيرًا ما كان يكرر ابن تيميَّةَ بأن لفظَ «التشبيه» لفظ مجملٌ، يحتمل حقًّا وباطلًا، وأورده في مواطنَ كثيرة من كتبه، فلماذا لا يُقال في التعبير عن تلك المقالة بمقالة التمثيل عوضًا عن التشبيه؟! ولماذا لا يُقال لأتباعها: الممثِّلةُ؛ عوضًا عن المشبِّهة؛ وذلك كي لا نقعَ في استعمال الألفاظ المجملة؟

(١) نقله الترمذي عند حديث (٦٦٢).

(٢) إبطال التأويلات، لأبي يعلى (١/ ٤٣).

(٣) الصفدية، لابن تيمية (١/ ١٠٠).

الجوابُ: أما من حيث المصطلح فالأمرُ واسعٌ، يجوز فيه أن يعبَّر بالتمثيل وكذلك بالتشبيه، فيُقال: قالت المشبِّهة، أو قالت الممثِّلةُ، وأئمة السلف يستخدمون ذلك وابنُ تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وغيرُه من الأئمة يقولون: قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ردٌّ على الممثِّلة، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ ردٌّ على الْمُعَطِّلة.

والظاهرُ من كلام أئمة السلف أنهم لا يُفَرِّقون بين التشبيه والتمثيل نفيًا وإثباتًا، يقول الإمامُ الشافعيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ونُثبِت هذه الصفاتِ وننفي عنها التشبيهَ؛ كما نفى اللهُ عن نفسه، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾»[(١)].

وكذلك فعل إسحاقُ بن راهويه؛ فإنه حين ذكَر نفْيَ التشبيه عن صفات الله تعالى استدلَّ بتلك الآية، فاستدلَّا على نفي التشبيه بنفي التمثيل، واستدلَّا على نفي التمثيل بنفي التشبيه، والذي يظهر أنهما لا يُفَرِّقانِ بينهما.

وهذا الاستدلالُ أيضًا مروي عن الإمام أحمدَ، وقرَّره الخطيبُ البغدادي، وأبو سليمان الخطَّابي، وابن تيميَّةَ، وغيرُهم كثيرٌ. وبذلك يتبين أن أئمةَ السلف المتقدمين لا يُفَرِّقون بين اللفظين.

وأما حكمُ ابن تيميَّةَ على لفظ «التشبيه» بالإجمال فإنه لا يقصد أن ذلك اللفظَ كان مجملًا من حيث أصلُه، ولا من حيث استعمالُه عند أئمة السلف المتقدمين؛ وإنما يقصد أنه دخل عليه الإجمالُ في زمن متأخر، وهناك نصوصٌ أخرى لابن تيميَّةَ توضِّح ذلك المعنى؛ ومن نصوصه الجيدة في ذلك قوله: «ليس في كتاب الله ولا سُنَّة رسوله، ولا كلامِ أحد من الصحابة والتابعين، ولا الأكابر من أتباع التابعين ذمُّ المشبِّهة، وذمُّ التشبيه أو نفيُ مذهب التشبيه، ونحو ذلك؛ وإنما اشتهَر ذمُّ هذا من جهة الجَهْميَّة؛ كما ذكره الإمامُ أحمد، ثم قابَلَهم قومٌ من أهل الإثبات والرافضة وغُلاة أهل الحديث، فزادوا في الإثبات حتى دخلوا في التمثيل المنفيِّ في الكتاب والسُّنَّة؛ وذلك تشبيهٌ مذمومٌ، فذَمَّ بقايا تابعي التابعين ومن بعدهم من أئمة السُّنَّة هذا التشبيهَ، وذمُّوا المشبِّهةَ بهذا التفسير، فصار لفظُ «المشبهة» مذمومًا في كلام هؤلاء كما هو مذمومٌ في كلام الجَهْميَّة، لكن بين المعنيين فرقٌ عظيمٌ»[(٢)].

يقرر ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أن لفظ «التشبيهَ» صار مجملًا؛ لأن أئمة السلف اضطروا إلى استعماله كما استعمله الجَهْميَّةُ قبل ذلك مع الفرق العظيم بين ما يقصده أئمةُ السلف وما يقصده الجَهْميَّةُ.

بناءً على ذلك يُقال: إذا استُعمل لفظُ «التشبيه» مبيَّنًا في معناه فلا خطأ في استعماله،

---

(١) إثبات صفة العلو، لابن قدامة (١٨١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (٦/ ٤٩٨).

ونحن استعملناه مبيَّنًا، فقلنا: إثباتُ الصفات على جهةٍ تُماثِلُ خصائصَ صفات المخلوقات، وإدراجُ كلمة «الخصائص» يبيِّنُ المرادَ من التشبيه، وخرَج بذلك من الإجمال.

• معنى التشبيه عند الْمُعَطِّلة والـمُلَفِّقة:

تحصَّل مما سبق أن معنى التشبيه عند أهل السُّنَّة والجماعة يرجع إلى معنى الاشتراك في الخصائص، ولكن الْمُعَطِّلة والـمُلَفِّقة استعملوا التشبيهَ بمعنًى مخالف لهذا المعنى.

فالْمُعَطِّلةُ جعلوا التشبيهَ راجعًا إلى إثبات جميع الصفات التي ينفونها، فجعلوا بذلك أصلَ الإثبات للصفات تشبيهًا؛ لأنهم ينكرون أصلَ قيام المعاني بالذات الإلٰهية، فكان عندهم كلُّ مَن يُثْبِت قيامَ المعاني بالذات الإلٰهية مُشَبِّهًا، وبذلك صار عندهم أئمةُ السلف وكذلك الأشعريةُ، والماتُريديَّة، والكُلَّابيَّةُ جميعُهم مشبِّهةً؛ لأنهم أثبتوا قيامَ قدرٍ من الصفات بالذات الإلٰهية، ونصوصُ الْمُعَطِّلة في هذا كثيرةٌ، وقد روي عن أئمة السلف أن من علامات الجَهْميَّة أنهم يصفون أهل السُّنَّة والجماعة بأنهم مُشَبِّهةٌ.

يقول الزمخشريُّ بعد أن أنكر إمكان رؤية الله: «ثم تعجب من المتسمِّين بالإسلام المتَّسمين بأهل السُّنَّة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمةَ مذهبًا؟! (يعني: رؤيةَ الله تعالى في الآخرة)، ولا يُغَرَّنَّك تستُّرُهم بالبَلْكَفةِ (يعني: «بلا كيف»)؛ فإنه من منصوبات أشياخهم، والقولُ ما قال بعضُ العَدْليَّة (المعتزلة) فيهم:

لـجـمـاعـة سَـمَّـوْا هَـواهُـم سُـنَّـةً ... وجـمـاعـةٌ حُـمْـرٌ لَـعَـمْـرِي مُـوكَـفَـهْ
قـد شَـبَّـهـوه بـخَـلْـقـه وتـخـوَّفـوا ... شُـنَـعَ الـوَرى فـتَـسَـتَّـروا»[1]

وحاصلُ الكلام: أن نفيَ أهل السُّنَّة للكيفية لا يُخْرِجُهم من كونهم مُشَبِّهةً؛ لأن إثباتَ أصل الصفات تشبيهٌ عند المعتزلة.

وأما الـمُلَفِّقةُ ـ وأعني بهم: الأشاعرةَ والماتُريديَّةَ ـ فجعلوا التشبيهَ شاملًا لكل من أثبت الصفاتِ الخبريةَ لله تعالى والصفات والاختيارية.

وإطلاقُ لفظ «التشبيه» على بعض أئمة السلف أو على عدد من عقائدهم مشهورٌ في كتب الْمُعَطِّلة والـمُلَفِّقة، يقول ابنُ جَهْبَلٍ ـ وهو أحدُ علماء الأشعرية بعد زمن ابن تيميَّة بقليل ـ: «على أن ابنَ خُزَيْمةَ قد عَلِمَ الخاصُّ والعامُّ حديثَه في العقائد، والكتابَ الذي صنفه في التشبيه، وسمَّاه بالتوحيد، وردُّ الأئمة عليه أكثرُ من أن يُذكَرَ، وقولُهم فيما قاله هو في غيره معروفٌ»[2].

---

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/١٤٧).

(٢) رد ابن جهبل على الفتوى الحموية (١١٢).

وكلامُهم كثيرٌ في هذا الباب؛ فإنك ترى المفسرين منهم يأتون إلى الآيات المتعلقة بالعلُوِّ فيقولون: استدلت المُشَبِّهةُ بها على إثبات صفة العلو، والمُشَبِّهةُ عنده كلُّ من يُثبت العلوَّ، مع أن إثباتَ هذه الصفة إثباتٌ متواترٌ عن أئمة السلف.

• أصنافُ المُشَبِّهة:

قبل الولوج في هذه القضية لا بُدَّ من التنبيه إلى أن كثيرًا من تراث المُشَبِّهة لم يصِلْ إلينا؛ سواءٌ من الشيعة، أو من الكَرَّامية، فنحن نعتمد في معرفة أقوالهم على ما نقله الآخرون عنهم؛ سواءٌ ذلك من المعاصرين لهم أو من بعض ما كتب في كتب المقالات، ولذلك نحن لا نعرف هيكلَ مذهبهم، ولا أصولَهم حقيقةً، ولا أصولَ أدلتهم تفصيلًا؛ لأن كتبَهم لم تُنقَلْ إلينا.

• طرقُ عرض مذاهب المُشَبِّهة:

طرقُ عرض طوائف المُشَبِّهة مختلفةٌ، وترجعُ إلى **طريقين أساسيين**:

الطريقُ الأولُ: أن تُعرَضَ أصنافُ المُشَبِّهة عن طريق الطوائف الداخلة في التشبيه، فيُقال: قالت غُلاةُ الشيعة كذا، وقال الكَرَّامية كذا، وقال أصحاب وَحْدة الوجود كذا وكذا.

الطريقُ الثاني: أن تُعرَضَ أصنافُ المُشَبِّهة عن طريق المقالات، فيُقال: أصنافُ المُشَبِّهة ترجع إلى صنفين أو ثلاثة، ثم تُذكَرَ مقالاتُ كلِّ صنف من هذه الأصناف، وهذا الطريقُ هو الأكملُ، وهو ما سنسلُكُه هنا.

فالمُشَبِّهةُ مع كثرة أصنافها ترجع إلى صنفين أساسيين:

الصنف الأول: من أثبت أن اللهَ متصفٌ بخصائص المخلوقين صراحةً، فقال: يدُ الله مثلُ أيدينا، وسمعُ الله مثلُ سمعنا، وبصرُ الله مثلُ أبصارنا، وعينُ الله مثلُ أعيننا، وهكذا في سائر الصفات.

وهذه المقالةُ منتشرةٌ في غلاة الشيعة الأقدمين؛ ومن أقدم من قال بهذه المقالة بيانُ بن سَمْعانَ الرافضيُّ الشيعيُّ، وهو يُعَدّ أولَ من قال بالتشبيه في تاريخ الإسلام، وله أتباعٌ يَغْلون فيه، وكذلك هشامُ بن الحكم، وهشام بن سالم الجَوَاليقيُّ، ويونس بن عبد الرحمٰن القُمِّيُّ، وكلُّ هؤلاء من الرافضة الغلاة، ولهم أتباعٌ ومريدون في زمنهم المتقدم، وبهذا يتبين أن أولَ من قال بالتشبيه في الأسماء والصفات هم غُلاة الرافضة.

وحقيقةُ التشبيه الذي وقع فيه هؤلاء يرجع إلى أنهم صرحوا بالتشبيه؛ فقالوا: يدُ الله مثلُ أيدينا، ولهم مقالات شنيعةٌ في تشبيه الله ﷻ بخلقه، لا نريد أن نورِدَها هنا؛ وهي مذكورةٌ في الكتب التي نقلت مقالاتِهم.

الصنفُ الثاني: من لم يستعمِلِ التشبيهَ الصريحَ بل ينفيه عن نفسه، ولكنه دخل في تفاصيلَ أدَّتْ به إلى التشبيه؛ وهم طائفةُ الكَرَّامية؛ أتباعُ محمد بن كَرَّام المتوفى سنة (٢٥٥هـ)، وهو من أشهر من قال بالإرجاء في الإيمان، وهو من أشهر من يُذْكَرُ في مقالة التشبيه كذلك.

لكن التشبيهَ الذي قالوا به ليس تشبيهًا صريحًا؛ وإنما هو تشبيهٌ مُتَضَمَّنٌ؛ أي: إن أقوالَهم تتضمَّنُ معنى التشبيه، وأتباعُهم ينكرون بأنهم مُشَبِّهة وينفون ذلك، إلا أنهم في خِضَمِّ كلامهم يُقَرِّرون ما يقتضي التشبيهَ ويتضمنه، ومثالُ ذلك: قولُهم في صفة الاستواء: إن اللهَ مستوٍ على العرش لا يَزيد ولا ينقُص عنه شيئًا، وهذا دخولٌ في الكيفية، وهو نوعٌ من التشبيه، وذكر بعضُهم: أن اللهَ مُمَاسٌّ للعرش، فزيادةُ المُماسَّة دخولٌ في الكيفية، وهو ما لم يكن معهودًا عند أئمة السلف، وقال بعضُهم: إن اللهَ ﷻ مستوٍ على بعض العرش، وهو كذلك دخولٌ في الكيفية ونوعٌ من التشبيه، ونحوُ ذلك من الكيفيات.

فالتشبيهُ الذي دخل الكَرَّاميَّةُ فيه ليس تشبيهًا صريحًا؛ وإنما تشبيهٌ متضمَّنٌ، وقد نُقِل عنهم التصريحُ بأن الله جسمٌ، إلا أنهم فسَّروا الجسمَ بأنه القائمُ بنفسه، وتفسيرُ الجسم بأنه القائمُ بنفسه صحيحٌ من حيث المعنى، ولكن استعمالَ الجسم بدعةٌ.

تنبيهٌ:

ممن دخل عليه التشبيه بعضُ الجُهَّال من غُلاة المحدثين؛ كما يذكر ابن تيميَّةَ، ففي أثناء تحدُّثه عن الْمُعَطِّلة قال: «ثم قابلهم قومٌ من أهل الإثبات والرافضة، وغُلاة أهل الحديث؛ فزادوا في الإثبات حتى دخلوا في التمثيل المنفيِّ في الكتاب والسُّنَّة؛ وذلك تشبيهٌ مذمومٌ؛ فذمَّ بقايا تابعي التابعين ومن بعدهم من أئمة السُّنَّة هذا التشبيه، وذمُّوا المُشَبِّهة بهذا التفسير، فصار لفظُ المُشَبِّهة مذمومًا في كلام هؤلاء كما هو مذمومٌ في كلام الجَهْميَّة، لكن بين المعنيين فرقٌ عظيمٌ»[(١)].

وكذلك وقع في التشبيه المذموم بعضُ أتباع المذهب الحنبلي في الطبقة المتوسطة، يقول ابنُ تيميَّةَ: «وفي الحنبلية أيضًا مبتدعةٌ، وإن كانت البدعةُ في غيرهم أكثرَ، وبدعتُهم غالبًا في زيادة الإثبات في حق الله، وفى زيادة الإنكار على مخالفهم بالتكفير وغيره»[(٢)].

تنبيهٌ:

ومن القضايا التاريخية التي تحتاج إلى التحرير: نسبةُ التشبيه إلى مقاتل بن سليمان

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (٦/ ٤٩٨).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٠/ ١٨٦).

المفسِّر المشهور، وهو إمامٌ مشهورٌ له كتب متعددةٌ في التفسير، والخلافُ في نسبة التشبيه إليه طويلٌ، وتوصَّل عددٌ من الدارسين إلى نفي هذه المقالة عنه بناءً على عدد من الأدلة والشواهد[١].

• الأصلُ الذي أقام عليه المُشَبِّهةُ قولَهم في التشبيه:

الناظرُ في مقالات المُشَبِّهة يجد أن الأصلَ الذي اعتمدوا عليه هو **قياسُ الغائب على الشاهد**؛ فإنهم قالوا: اللهُ وصَف نفسَه بما نعرفه عن نفوسنا؛ فلا بُدَّ أن نُثْبِتَ له ما نعرفه؛ فقاسوا صفاتِ الله تعالى على صفات المخلوقات، واعتقدوا أن التماثلَ في الأسماء وأصلِ الصفة الكليِّ يوجب التماثلَ في الخصائص، فلما استعملوا القياسَ، ظنُّوا أن الاشتراكَ في مجرد الأسماء وفي المعنى الكلي يقتضي التماثلَ في الخصائص الوجودية.

وهذا الاعتمادُ غيرُ صحيح؛ بل هو غلطٌ، ويدل على غلطه أمورٌ نذكر منها اثنين فقط:

الأمر الأول: أنه قائمٌ على معانٍ باطلة؛ فالاشتراكُ في الأسماء والمعاني الكلية لا يوجب الاشتراكَ في الخصائص، فاعتقادُهم: أن الاشتراك في المعاني الكلية لا يوجِبُ التماثلَ في الخصائص الوجودية، لكون الخصائصَ الوجوديةُ لا يمكن أن تتماثَلَ في الموجودات؛ لأنه ما من موجودٍ إلا وله ما يخُصُّه، فإدراكُ هذا المعنى الوجودي يؤدي إلى إدراك بطلان المُشَبِّهة في بناء قولهم.

فإذا كانت المخلوقاتُ لا تشترك في الخصائص مع اشتراكها في المعنى العام؛ فالخالقُ والمخلوقُ مِن بابِ أولى، فمن المعلوم أن الفيلَ له يدٌ والبعوضةٌ لها يدٌ، ولا يمكن لأحد أن يقولَ: إن يدَ الفيل كيد البعوضة، لكونهما اشتركا في مسمَّى اليد، فإذا كان هذا الأمرُ متحقِّقًا بين المخلوقات، فتحقُّقُه بين الخالق والمخلوق من بابِ أولى.

الأمر الثاني: أن قولَهم هذا مناقضٌ لأصول عقلية قطعية ضرورية أخرى، **هي**:

الأصل الأول: أن القولَ في الصفات كالقول في الذات، ومعنى ذلك: أن حكمَ الصفة يأخذ حكمَ الذات التي تعلَّقَتْ بها تلك الصفةُ، فإذا كانت ذاتُ الله سبحانه ليست كذوات المخلوقين؛ فصفاتُه بالضرورة ليست كصفات المخلوقين، وهذا أصلٌ ضروريٌّ يناقض قول المُشَبِّهة.

فإن قالوا بأن ذاتَ الله مثلُ ذوات المخلوقين. قيل: ما الدليلُ على ذلك؟ فأنتم لم تدركوا ذاتَ الله ولم تدركوا مثْلَه؛ فكيف تقولون بأن ذاتَه كذوات المخلوقات؟!

الأصل الثاني: أن الـمِثْلَين يجوز ويجب على أحدهما ما يجوز ويجب على الآخر،

---

(١) انظر: مقالة التشبيه، لجابر إدريس (١/ ٣٢١ ـ ٣٤٠).

فلو كان المخلوقُ مِثلَ الله لجاز للمخلوق ما جاز لله، ووجب للمخلوق ما وَجَب لله، والله ﷻ يجب له البقاءُ وعدمُ الموت، وبذلك يكون البقاءُ للمخلوق واجبًا، وهذا ممتنعٌ بالضرورة الواقعية، والله ﷻ علمُه ليس مسبوقًا بجهل، ولو قلنا بأن المخلوقَ مثلُ الخالق لكان المخلوقُ علمُه كذلك ليس مسبوقًا بجهل، ولو قلَبْنا القضيةَ فقلنا: إن اللهَ مثلُ المخلوق والمخلوقُ يجب عليه الفناءُ؛ فكان يجب على الله تعالى الفناءُ؛ وهذا ممتنعٌ بالضرورة العقلية.

الأمر الثالث: أن الذي أخبرنا بالصفات التي نعرفها هو الذي أخبرنا بأنه لا مِثْلَ له، ولا سَمِيَّ له ولا نِدَّ له؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، فكما أنه يجب علينا أن نسلِّمَ بما أخبرنا به من صفاته، فإنه يجب علينا أن نسلِّمَ بما أخبر به من أنه لا مِثْلَ له.

الأدلةُ النقليةُ التي اعتمدوا عليها:

نقل عددٌ من العلماء عن المُشَبِّهة بأنهم استدلوا بالنصوص التي جاءت في إثبات الصفات لله تعالى؛ كصفة اليد وغيرها، ونحن لا ندري هل المُشَبِّهةُ اعتمدوا على تلك النصوص في تأسيس قولهم أم أنهم استندوا إليها من باب التقوية والتدعيم والتعضيد فقط؟

ومن النصوص التي استدلوا بها قولُه تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقولُه تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩]، وغيرُها من آيات الصفات.

فقالوا: اللهُ في هذه النصوص أثبت لنفسه عددًا من الصفات؛ وهي نفسُها الصفاتُ التي تتصف بها المخلوقاتُ، والله خاطبَنا بما نعرف في اللغة، وبما نعرفه من أنفسنا، فلا بُدَّ أن نثبتَ الصفاتِ لله كما نشهدها في أنفسنا.

وهذا هو وجهُ الدلالة في جميع النصوص التي اعتمد عليها المُشَبِّهةُ في تأسيس قولهم، ونحن في شك من هذا التركيب؛ لأننا نقلنا هذا القولَ من كلام المخالفين ونخشى أنه لم يَتِمَّ نقلُ كلام المُشَبِّهة على حقيقته، ولكن نقول: إذا كان المُشَبِّهةُ أقاموا أدلَّتَهم على هذه النصوص كما نُقِل عنهم، فإنَّ استدلالَهم خاطئٌ، ويدل على خطئه **أمران**:

الأمر الأول: أن فَهمَهم لهذه النصوص على هذا الوجه مخالفٌ لفَهْم الصحابة وتلاميذهم من التابعين وأتباعهم، ولا شكَّ أن الصحابةَ والتابعين أولى وأكملُ في فَهْم النصوص الشرعية؛ فقولهم مقدَّمٌ على قول غيرهم.

الأمر الثاني: أن الاستدلالَ بهذا النوع من النصوص فيه مغالطةٌ منطقيةٌ استدلالية؛

وهي مغالطةُ الانتقاء، فجاءوا إلى بعض النصوص التي جاءت في مقام الأسماء والصفات وانتقَوْها؛ لتدلَّ على قولهم، ولكن هناك نصوصٌ أخرى تُبْطِلُ التشبيهَ؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]؛ أي: نُظراءَ في عبوديته وأسمائه وصفاته، وقولِه تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ٦] يعدِلون في ألوهيته وفي أسمائه وصفاته، وقوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]؛ أي: نظيرًا، ومشابهًا، ومثيلًا، وقولِه تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]، وغيرِها من النصوص التي جاء فيها نفيُ التشبيه والتمثيل.

فكل هذه الآيات أغفلها المُشَبِّهةُ، وانتقَوْا نوعًا من النصوص واعتمدوا عليها؛ فوقعوا في مغالطة الانتقاء، وأما مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة فاعتمد على النصوص التي تُثْبِتُ الصفات؛ ومن ثَمَّ اعتمدوا على هذا النوع من النصوص لنفي التشبيه، فقالوا: نُثْبِتُ الصفاتِ لله سبحانه وتعالى من غير تشبيه.

الجوابُ على النصوص الـمُشْكِلة في التشبيه:

هناك نصوصٌ متعددةٌ جاءت في الكتاب والسُّنَّة ظاهرُها مُشْكِلٌ، من جهة أنه ربما يدل على ثبوت التشبيه؛ **ومن تلك النصوص:**

النص الأول: حديثُ أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: سمعت النبيَّ ﷺ يقرأ هذه الآيـة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨]، قال أبو هريرة: «رأيت النبيَّ ﷺ يضع إبهامه على أُذُنِه والتي تليها على عينه»[(١)]؛ فالنبيُّ ﷺ أشار باليد إلى الصفة، وهذا الحديث رواه أبو داود والبيهقيُّ وعددٌ كبيرٌ من رواة الحديث.

النص الثاني: حديثُ ابن عمر أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن اللهَ لا يخفى عليكم، إن اللهَ ليس بأعورَ**»، وأشار بيده إلى عينه[(٢)].

النص الثالث: حديثُ ابن عمر رضي الله تعالى عنه: أن النبيَّ ﷺ قال: «**يأخذ اللهُ سماواته وأرضَه بيده فيقول: أنا الملك، ويقبضُ أصابعَه ويبسِطُها، ويقول: أنا الملك**»؛ حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفلِ شيء منه[(٣)].

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٢٨)، وصححه الألباني.

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٥٧)، (٣٣٣٧)، (٣٤٣٩)، (٦١٧٥)، (٧١٢٧)، (٧٤٠٧).

(٣) أخرجه البخاري (٧٤١٢)، ومسلم (٢٧٨٨).

النص الرابع: حديثُ أنس بن مالك أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن القلوبَ بين أصبُعَين من أصابع الرحمٰن** ﷻ **يُقَلِّبُها**»، وقال النبيُّ ﷺ هكذا وأشار بأصبُعَيه[١].

هذه حُزمةٌ من الأحاديث التي ربما يدل ظاهرُها على التشبيه، من جهة أن النبيَّ ﷺ عبَّر عن الصفات الإلٰهية بالإشارة بيده، ولكن الصحيحَ أن هذه النصوص لا تدل على التشبيه؛ لأنه يجب ألا يُنظَرَ إليها وحدها منعزلةً عن النصوص الشرعية الأخرى، فلو فُعِلَ ذلك لكان هذا خللًا منهجيًّا في التعاطي مع النصوص الشرعية.

وإذا نظرنا في هذه النصوص الشرعية مع النصوص الشرعية الأخرى نجد أنها لا تُقَرِّرُ التشبيهَ، ويتضح لنا أن المرادَ بها غرضٌ آخرُ غيرُ غرض التشبيه.

وقد أجاب عددٌ من العلماء عن هذا النوع من النصوص؛ فقالوا: إن المرادَ بها تحقيقُ الصفة وليس تشبيهَ الصفة، ويكون معنى هذا القول أن النبيَّ ﷺ أراد أن يقول: إن اللهَ متصفٌ بالسمع والبصر حقيقة، وإن اللهَ ﷻ متصفٌ بالأصابع حقيقةً؛ لأنه أشار بيده تحقيقًا للمعنى الذي يدل عليه النصُّ، وليس شرحًا لكيفية المعنى الموجود في النص، وقد ذكر هذا الوجهَ عددٌ كبير من الأئمة المتقدمين من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة.

إشكالٌ وجوابُه:

روي عن الإمام مالكٍ رحمه الله أنه نهى عن الإشارة باليد في أثناء الحديث عن الصفات الإلٰهية؛ فعن عبد الله بن وهب قال: سمعت مالكًا يقول: «من وصَف شيئًا من ذات الله مثلَ قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] وأشار بيده، ومثلَ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، وأشار إلى عينه أو شيئًا من بدنه، قُطِعَ ذلك منه. يقول الإمام مالك: قُطِعَ ذلك منه؛ لأنه شبَّهَ اللهَ بنفسه»[٢].

وهذا النصُّ ذكره ابنُ عبد البر في كتاب «التمهيد»؛ وهو ظاهرٌ في أن الإمام مالك يتبنَّى قولًا مناقضًا لظاهر النصوص التي سبق ذكرها، وأنه يمنع من الإشارة باليد في أثناء الحديث عن الصفات الإلٰهية.

الجوابُ:

لا يصح أن نعتمدَ على هذا القول في منع الإشارة باليد في أثناء الحديث عن الصفات الإلٰهية؛ **وذلك لثلاثة أمور**:

الأمر الأول: أن هذه الروايةَ منقطعةٌ عن الإمام مالك؛ فالإسنادُ الذي ذكره

(١) أخرجه الترمذي (٢١٤٠)، وابن ماجه (٣٨٣٤)، وأحمد (١٢١٢٨)، وصححه الألباني.

(٢) التمهيد، لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر (٧/ ١٤٥).

ابنُ عبد البر منقطعٌ ليس متصلًا، وبناءً عليه فثبوتُه عن الإمام مالك غيرُ محقَّق.

الأمر الثاني: أن روايةَ الإمام مالك مخالفةٌ لظواهر النصوص الصحيحة الصريحة التي سبق ذكرُها، وإذا تعارض لدينا نصٌّ نقليٌّ شرعي مع روايةٍ عن أحد الأئمة، فلا شكَّ أن الذي يُقدَّمَ النصوصُ الشرعيةُ.

الأمر الثالث: أن مالكًا خالفه عددٌ من العلماء في زمنه وبعد زمنه، ففي بعض أسانيد الأحاديث التي سُقْناها كان الرواةُ كالإمام أحمد وغيرِه يمثِّلون بأيديهم، ويشرحون ما تضمَّنه الحديثُ من معنًى، فلو كان هذا الأمرُ ممنوعًا لَما فعله أئمةُ السلف.

فقد قال عبدُ الله ابن الإمام أحمد بعدما روى حديثَ وَضْعِ المخلوقات على أصابع الله: «قال أبي رَحِمَهُ اللَّهُ: جعل يحيى يُشير بأصابعه، وأراني أبي كيف جعل يشير بإصبعه؛ يضع إصبَعًا إصبَعًا حتى أتى على آخرها»[١]، وقال ابن منده بعد أن روى حديث تقليب قلوب العبادة بين أصابع الله: «ووصف سفيانُ الثوريُّ بالسبَّابة والوسطى فحرَّكَهما، وهذا حديثٌ ثابتٌ باتفاق، وكذلك حديث النوَّاس بن سَمْعانَ حديثٌ ثابتٌ، رواه الأئمةُ المشاهير ممن لا يمكن الطعنُ على واحد منهم»[٢].

فغايةُ ما يُقال: إن أئمة السلف اختلفوا في قضية الإشارة باليد، فتصبح هذه المسألةُ من مسائل الخلاف بين أئمة السلف وليست من مسائل الإجماع؛ وذلك كله بناءً على القول بصحة روايةِ الإمام مالك، وإذا كان كذلك فهي تكون من فروع العقائد وليست من أصول العقائد؛ لأنها مسألةٌ لا تتعلَّق بأصل الإثبات؛ وإنما تتعلَّق بطريقة التعامل مع الإثبات.

النص الخامس: من النصوص التي ربما أيضًا يدل ظاهرُها على التشبيه حديثُ أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**إذا قضى اللهُ الأمرَ في السماء ضربت الملائكةُ بأجنحتها خُضْعانًا لقوله؛ كأنه سلسلةٌ على صَفْوانٍ يَنفُذُهم ذلك**»[٣].

فقد ادَّعى ابنُ عَقيل الحنبليُّ أن ظاهرَ هذا الحديث فيه تشبيهٌ لصوت الله بصوت السلسلة التي تمُرُّ على الصخرة، عبَّر هنا «بصفوان»؛ فيما نقله عنه ابنُ قُدامةَ في كتابه «تحريم النظر في علم الكلام».

لكن هذا الفَهم لابن عقيل غيرُ صحيح، وقد أجاب العلماءُ عن هذا الحديث بأجوبة متعددة، **منها**:

الجواب الأول: أن التشبيهَ في الحديث ليس تشبيهًا لصوت الله بصوت السلسلة؛

(١) السُّنَّة (١/ ٢٦٤).

(٢) الرد على الجهمية (٤٧).

(٣) أخرجه البخاري (٤٧٠١)، (٤٨٠٠)، (٧٤٨١).

وإنما هو تشبيهٌ لسماع الملائكة للصوت بسماعهم جَرَّ السلسلة على الصخرة؛ فهو ـ أي: التشبيهُ ـ ليس تشبيهًا للمسموع بالمسموع؛ وإنما هو تشبيهٌ للسماع بالسماع، وهذا القولُ هو الذي قرَّره ابنُ قُدامةَ[١].

ومثَّل له ابنُ قُدامة بقول النبي ﷺ: «**إنكم ترون ربَّكم كما ترون هذا القمر، لا تُضَامُّون في رؤيته**»[٢]، فهذا الحديثُ ليس فيه تشبيهٌ لله بالقمر؛ وإنما فيه تشبيهُ رؤية المؤمنين لله برؤيتهم للقمر.

الجواب الثاني: أن المرادَ بالتشبيه بيانُ ما يحصل للملائكة من الفزع عندما يسمعون كلامَ الله، بفزَعِ مَن يسمع صوتَ تحرك السلسلة التي تمُرُّ على الصخرة، فلا يكون للحديث علاقةٌ بصوت الله؛ وإنما هو بيانٌ لما يحصُل للملائكة من الفزع، وهذا الوجهُ قرَّره الشيخُ العثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ واعتمده.

النص السادس: حديث أبي هريرة أن النبيَّ ﷺ قال: «**خلق اللهُ آدمَ على صورته**»[٣]، وفي لفظ: «**إذا قاتل أحدُكم فليتجنَّبِ الوجهَ؛ فإن اللهَ خلق آدمَ على صورته**»[٤].

ولم أَقِفْ على أحد من المُشَبِّهة استدلَّ به، ولكن الاستدلال به منهم محتمِلٌ جدًّا، فذُكِرَ في الشرح تكميلًا للبيان والتوضيح، وقد وقع خلافٌ بين أئمة السلف في الموقف من هذه الأحاديث وفي تحديد مرجع الضمير فيها، فمنهم من ذهب إلى أن الضميرَ هذه الأحاديث يرجع إلى غير الله تعالى، وبناءً عليه لا يكون فيها إثباتٌ لكون وجه آدم مخلوقًا على صورة وجه الله، وذهب كثيرٌ منهم إلى أن الضميرَ يعود إلى الله تعالى، وحكاه ابنُ تيميَّةَ إجماعًا عن المتقدمين؛ حيث يقول: «لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاعٌ في أن الضمير عائد إلى الله، فإنه مُستفيضٌ من طرق متعددة عن عدد من الصحابة، وسياقُ الأحاديث يدلُّ على ذلك... ولكن لما انتشرت الجَهْميَّةُ في المائة الثالثة، جعَل طائفةٌ الضميرَ فيه عائدًا إلى غير الله تعالى، حتى نُقِل ذلك عن طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسُّنَّة في عامة أمورهم؛ كأبي ثورٍ وابن خُزَيْمةَ وأبي الشيخ الأصفهاني وغيرهم، ولذلك أنكر عليهم أئمةُ الدين وغيرُهم من علماء السنَّ»[٥].

وقد اضطرب العلماءُ في تحديد المراد بهذه الأحاديث كثيرًا، وذكروا أقوالًا متعددةً في معناها، ولا بُدَّ في تحرير الموقف الشرعي منها مِن التفريق بين البحث في معنى صفة

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام (٦٤).

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٤)، (٥٧٣)، (٤٨٥١)، (٧٤٣٤)، (٧٤٣٥)، (٧٤٣٦)، ومسلم (٦٣٣).

(٣) أخرجه البخاري (٥٨٧٣)، ومسلم (٢٨٤١).

(٤) أخرجه مسلم (٢٦١٢).

(٥) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٣، ٣٧٦).

الصورة ذاتها، وبين البحث في معنى كون صورةِ وجه آدمَ على صورة وجه الله.

أما البحثُ في الصورة فالأمرُ فيه قريبٌ، فليس الكلامُ فيها بأعجبَ من الكلام في الصفات الأخرى، فكما أن لله تعالى علمًا وقدرة ووجهًا ويدًا وقَدَمًا لا تُشْبِهُ ما في المخلوقات، وليست هي من جنسها، فكذلك له صورة تليقُ به سبحانه لا تُشْبِهُ صورَ المخلوقات، وكما أن اللهَ تعالى أثبت لنفسه الصفاتِ، ونفى المماثلةَ بينه وبين خلقه، فإن الصورةَ تثبُتُ له مع نفي المماثلة، يقول ابنُ قُتَيبة: «الذي عندي ـ واللهُ تعالى أعلمُ ـ أن الصورةَ ليست بأعجبَ من اليدين، والأصابع، والعين؛ وإنما وقع الإلفُ لتلك؛ لمجيئها في القرآن، ووقعت الوَحشةُ من هذه؛ لأنها لم تأْتِ في القرآن، ونحن نؤمنُ بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حدٍّ»[1].

وأما البحثُ في معنى كون صورة وجه آدم على صورة وجه الله تعالى فليس للمُشَبِّهة حُجَّةٌ فيه، ولا يصِحُّ أن يُعتقَدَ في هذا الحديث أنه يدل على التشبيه **لأمور**:

الأمر الأول: أن العلماءَ مختلفون فيه كثيرًا؛ فذهب بعضُهم إلى المنازعة في متعلَّق الضمير، وأن المرادَ به آدمُ أو ابنُه المضروبُ، وليس اللهَ تعالى، وذهب بعضهم إلى أن متعلَّقَ الضمير عائدٌ إلى الله تعالى؛ ولكن أُضِيفَتْ إليه الصورةُ تشريفًا وليس حقيقةً، وقيل غير ذلك.

وثبوتُ الخلاف في هذه القضية يصيِّرُها ظنيَّةً لا قطعيةً، وإذا كان حالُها كذلك، فإنه لا يصح أن يُحَكَمَ بها على الأدلة الشرعية والعقلية القطعية الدالة على انتفاء المماثلة بين الله وخلقه؛ إذ القطعيُّ لا يُعارَضُ بالظنيِّ ولا يُتْرَكُ من أجله.

الأمر الثاني: أن إثباتَ المشابهة بين صورة وجه آدمَ وصورة وجه الله تعالى لا يقتضي الاشتراكَ في الخصائص، ولا يقتضي أن يكون وجهُ الله تعالى من جنس وجه الإنسان، وغايةُ ما يدل عليه أن بينهما قدرًا مشتركًا غيبًا لا يُدرَك بالعقل، وأخبر به الشرعُ الكريمُ؛ بيانًا لفضل الإنسان وقدره؛ يقول ابنُ تيميَّةَ: «الذي جاء به الشرعُ في هذا النص من قوله: «**خلَق آدمَ على صورته**» ونحوه فإنه أخصُّ مما يُعلم بمجرد العقل من ثبوت القدر المشترك بينه وبين كل موجود أو كل حي، فإن هذا المدلولَ عليه بالنص لا يُعلَم بالعقل والقياس؛ وإنما يُعلَمُ أصلُ ذلك مجملًا»[2].

فالحالُ في العلاقة بين صفة الصورة في ذاتها وبين كون صورة وجه آدمَ على صورة وجه الله: كالحال في العلاقة بين صفة العلو وصفة الاستواء؛ فالعلوُّ صفةٌ يدُلُّ عليه العقلُ

(١) تأويل مختلف الحديث (٣٢٢).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/٥١٦).

والخبرُ، وأما الاستواءُ فهو صفةٌ خبريةٌ محضةٌ، وكذلك صفةُ الصورة يدل على ضرورتها العقلُ والنقلُ؛ ولكنْ كونُ صورة وجه آدم على صورة وجه الله فهذه قضيةٌ خبريةٌ محضةٌ[(١)].

ويدل على ذلك أن النصوصَ الشرعيةَ شبَّهَتْ أولَ زُمْرة تدخل الجنةَ من المؤمنين بأن وجوهَهم كالقمر ليلةَ البدر[(٢)]؛ ومن المعلوم أن هذا التشبيهَ لا يقتضي أن وجوه أولئك تتصف بخصائص القمر، ولا أنها تحوَّلَت إلى جنسه، وغايةُ ما يدلُّ عليه أنها اتصفت بوصفٍ يُعرف به القمرُ أكثرُ من غيره.

ولهذا يقول ابنُ تيميَّةَ: «أما قولُه: «**خلق آدمَ على صورته**» فإنها تقتضي نوعًا من المشابهة فقط لا تقتضي تماثلًا؛ لا في حقيقة ولا قدرٍ»[(٣)].

• المذهب الثالث: طائفة الملفقة:

المرادُ بطائفة الملفقة: هي الاتجاهُ العقدي الذي تبنَّى أصولًا تقتضي إثباتَ بعض الصفات، وأصولًا تقتضي نفيَ بعض الصفات التي أثبتها اللهُ ورسوله، فخَلَطوا بين أصول الْمُعَطِّلة وأصول أهل السُّنَّة.

فمقالةُ التلفيق اختلطت فيها الأصولُ؛ فأصحابُها يُقَرِّرون إثباتَ بعض الصفات من جهة، ويستدلون بالأصول التي اعتمد عليها أئمةُ أهل السُّنَّة والجماعة؛ مثل: قاعدة الكمال، وقاعدةِ عدم اجتماع النقيضَين وغيرها من القضايا التي ذكرناها سابقًا عن أهل السُّنَّة والجماعة، فتراهم حين يستدلون مَثَلًا على صفة العلم يقولون: لو لم نُثْبِتِ العلمَ لله لأثبتنا له نقيضَه؛ وهو الجهلُ، وهذا الأصلُ هو الذي يعتمد عليه أهلُ السُّنَّة والجماعة.

ثم تجد لديهم أصولًا هي الأصولُ التي يعتمد عليها الْمُعَطِّلةُ من الجَهْميَّة والمعتزلة في نفي بعض الصفات، فتجدهم يعتمدون على شُبهة التركيب، وشُبهة التجسيم، والحدوث، وغيرِها من الأصول التي اعتمد عليها الْمُعَطِّلةُ، فتجد عندهم خلطًا بين الأصول المتناقضة.

تنبيهٌ:

تقرَّر فيما مضى أن منهجَ أهل السُّنَّة والجماعة يقوم على الجمع بين النفي والإثبات، فما الفرقُ بينهم وبين مذهب الـمُلَفِّقة الذي يجمع بين الأصول التي تقتضي الإثباتَ والأصولَ التي تقتضي النفيَ؟

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥١٧ ـ ٥١٨).

(٢) أخرجه مسلم (٤٨٩).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٣٢).

والجوابُ: أن النفي عند أهل السُّنَّة والجماعة متعلقٌ بالنقائض التي دلت البراهينُ على نفيها عن الله تعالى؛ فهم يُقَرِّرون بأن الكمالَ المطْلق لله لا يتحقَّق إلا بالجمع بين إثباتِ كلِّ ما أثبته اللهُ لنفسه، ونفيِ كل نقصٍ وعيبٍ عنه، أما الـمُلَفِّقةُ فالنفيُ عندهم متعلقٌ ببعض ما جاء إثباتُه لله تعالى في النصوص، فإنهم عمَدوا إلى ما أثبته اللهُ لنفسه من الصفات وشطروه شَطْرين، فأثبتوا بعضَها؛ بناءً على استنادهم إلى أصول الإثبات عند أهل السُّنَّة والجماعة، وأنكروا أو أوَّلوا بعضَها؛ بناءً على استنادهم إلى أصول الْمُعَطِّلة.

فائدةٌ:

يسمَّى أتباعُ مقالة التلفيق في الجملة (بالصفاتية)؛ لأنهم يعتمدون على أصولٍ تقتضي الإثباتَ، فهم ليسوا كالْمُعَطِّلة فلا يمكن أن يسموا بالصفاتية؛ لكونهم لا يُثْبِتون شيئًا من الصفات.

وهذه التسميةُ أطلقها عليهم ابن تيميَّةَ كثيرًا في كتبه؛ ومن ذلك قوله: «أما ابنُ كُلَّاب والقَلانسيُّ والأشعريُّ فليسوا من هذا الباب ـ يعني: التعطيلَ ـ بل هؤلاء معروفون بالصفاتية، مشهورون بمذهب الإثبات، لكن في أقوالهم شيءٌ من أصول الجَهْميَّة»[1]. فأطلق عليهم الصِّفاتيةَ، وأشار إلى الاختلاط والتلفيق الذي عندهم.

ويقول في نصٍّ أكثرَ تفصيلًا: «لما ظهرت مقالةُ الجَهْميَّة جاء بعد ذلك أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب يوافق السلفَ والأئمةَ على إثبات صفات الله تعالى وعلُوِّه على خلقه، وبيَّن أن العلوَّ على خلقه يُعلَمُ بالعقل، واستواؤه على العرش يُعلَمُ بالسمع، وكذلك جاء بعده الحارثُ المحاسبيُّ، وأبو العباس القلانسيُّ، وغيرهما من المتكلمين المنتسبين إلى السُّنَّة والحديث، ثم جاء أبو الحسن الأشعري فاتَّبع طريقةَ ابن كُلَّابٍ وأمثاله، وهؤلاء يسمَّون الصفاتيةَ؛ لأنهم يُثْبِتون صفاتِ الله تعالى خلافًا للمعتزلة، لكن ابنَ كُلَّاب وأتباعَه لم يُثْبِتوا لله أفعالًا تقوم به تتعلَّق بمشيئته وقدرته؛ بل ولا غيرَ الأفعال مما يتعلَّقُ بمشيئته وقدرته»[2].

ففي هذا النص بيَّن ابن تيميَّةَ عددًا من الأمور المهمة عن مذهب التلفيق: متى حدث، ومن أنشأه، وأبرزُ أعلامه، ومعنى التلفيق الذي نحن نتحدث عنه.

• نشأةُ مقالة التلفيق:

نشأت مقالةُ التلفيق في القرن الثالث الهجري، فأولُ ما نشأ من المقالات في الصفات

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٢٧٨).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٥٢٠).

مقالةُ التعطيل في أوائل المائة الثانية، ثم ظهرت مقالةُ التشبيه في أوائل المائة الثانية، ثم في القرن الثالث الهجري ظهرت مقالةُ التلفيق.

فقد كان الصراعُ في القرن الثاني والثالث بين مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ومذهب التعطيل والتشبيه، ثم حدث مذهبٌ جديدٌ؛ وهو مذهبُ التلفيق؛ الذي يجمع بين أصول الْمُعَطِّلة في النفي، وبين أصول أهل السُّنَّة والجماعة في الإثبات.

وهذه التسميةُ لا أعرف أحدًا استعملها من قبل، ولكنها أدقُّ في التعبير عن هذا الاتجاه الذي ظهر مؤخرًا؛ فيما يتعلَّق بقضية الأسماء والصفات.

وأولُ من عُرف أنه قال بمقالة التلفيق: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّابٍ، وهو من أشهر المتكلمين في البصرة، وكانت له مناظراتٌ كثيرةٌ جدًّا مع المعتزلة؛ انتصر عليهم فيها وبيَّن ضعفَهم، توفي ابن كُلَّابٍ بعد سنة مائتين وأربعين على خلاف بين المؤرخين هل هو واحدٌ وأربعين أو غير ذلك؟

ولقِّب عبد الله بن سعيد بابن كُلَّابٍ؛ لشدة حُجَّته في المناظرة، فلقبُه مأخوذٌ من الخُطَّافِ؛ كما يقول المؤرخون، لقوة حُجَّته وإلزامه للخصم.

وفي بيان أن ابن كُلَّابٍ هو أولُ من قال بهذا القول يقول ابنُ تيميَّةَ: «هذا القولُ أولُ من قاله في الاسلام عبدُ الله بن كُلَّاب ـ يقصد بهذا القول: أن القرآنَ معنًى كليٌّ لا يتعلق بالمشيئة والإرادة، الذي هو إنكارُ الصفات الاختيارية؛ فإن السلفَ والأئمةَ كانوا يُثْبِتون لله تعالى ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته، والجَهْمِيَّةُ تنكر هذا وهذا، فوافق ابن كُلَّابٍ السلفَ على القول بقيام الصفات القديمة، وأنكر أن يقوم به شيءٌ يتعلق بمشيئته وقدرته»[١].

ثم تبنَّى عددٌ ممن جاء بعد ابن كُلَّابٍ؛ ومن أشهرهم: الحارث المحاسبيُّ الزاهد المشهورُ، وأبو العباس القَلانسيُّ، وأبو عليٍ الثقفيُّ، وأبو بكر الصِّبْغيُّ وهما ـ أعني: أبا علي الثقفيَّ وأبا بكر الصِّبْغيَّ ـ من أخص تلاميذ الإمام ابن خُزَيْمةَ، ولهما معه قصةٌ مشهورةٌ ستأتي الإشارةُ إلى شيء منها.

ومن أشهر من اتَّبع ابنُ كُلَّابٍ أبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتُريديُّ، فانتشرت هذه المقالة في الأمَّة، وانتشرت في طوائف أتباع المذاهب الأربعة.

• الطوائفُ التي تبنَّتْ مقالةَ التلفيق:

الطوائفُ التي تبنَّت مقالةَ التلفيق كثيرةٌ، فهي مقالةٌ انتشرت في أتباع المذاهب الأربعة

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ١٧٨).

من الفقهاء وغيرهم، ولكن يمكن أن يُقالَ: إن أصولَ الطوائف التي تبنَّتْ مقالةَ التلفيق ترجع إلى **ثلاث طوائف أساسية**:

الطائفةُ الأولى: طائفةُ الكُلَّابيَّة: وهم أتباعُ عبد الله بن سعيد بن كُلَّابٍ.

والطائفة الثانية: طائفةُ الأشعرية: وهم أتباعُ أبي الحسن الأشعري.

والطائفة الثالثة: طائفةُ الماتُريديَّة: وهم أتباعُ أبي منصور الماتريدي.

وسيكون حديثُنا في هذا الشرح في بيان حقيقة مقالة التلفيق متركزًا على الطائفة الأشعرية؛ لأنها هي أكثرُ الطوائف انتشارًا، وأكثرُ الطوائف تقريرًا لهذه المقالة، ثم نختِمُ في آخر الكلام عن مقالة التلفيق ببيان الفروق بينها وبين الماتُريديَّة وغيرها.

تبنِّي أبي الحسن الأشعري لمقالة التلفيق:

قبل الدخول في بيان مواقف الأشعرية في باب الأسماء الصفات لا بُدَّ أن نثبِتَ قضيةً جوهريةً، حاصلُها: أن التلفيقَ كان متحقَّقًا عند أبي الحسن الأشعري.

ومعنى هذا الكلام: أن الطريقةَ التي سار عليها أبو الحسن الأشعري في باب الأسماء والصفات ليست هي طريقةَ أئمة السلف؛ وإنما هي طريقةٌ مختلفةٌ عنها، فيها مادةٌ كلاميَّةٌ مذمومةٌ منحرفةٌ، أدَّت به إلى الانحراف في باب الأسماء والصفات عن طريقة أهل السُّنَّة والجماعة، فطريقتُه في الحقيقة واقعةٌ في التلفيق بين مذاهب متناقضة: مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ومذهب الْمُعَطِّلة.

وهذا المعنى كثيرًا ما ينبِّهُ عليه ابنُ تيميَّةَ، وفي ذلك يقول: «هذا القولُ أولُ من قاله في الإسلام عبد الله بن كُلَّابٍ، فإن السلفَ والأئمةَ كانوا يُثْبِتون لله تعالى ما يكون به من الصفات والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته، والجَهْميَّةُ تنكِرُ هذا وهذا، فوافق ابن كُلَّابٍ السلفَ على القول بقيام الصفات القديمة، وأنكر أن يقوم به شيء يتعلق بمشيئته وقدرته، وجاء أبو الحسن الأشعري بعده وسلك في الصفات طريقةَ ابن كُلَّابٍ»[1].

ويقول أيضًا: «فأما ابن كُلَّابٍ فقولُه مَشوبٌ بقول الجَهْميَّة، وهو مركَّبٌ من قول أهل السُّنَّة وقول الجَهْميَّة، وكذلك مذهبُ الأشعري في الصفات»[2].

وهناك شواهدُ كثيرةٌ تدل على صحة ما قرره وذكره، وسنقتصر في هذا المقام على **خمسة شواهدَ** تدلُّ على صحة التقرير الذي نسبه ابنُ تيميَّةَ إلى الأشعري:

الشاهد الأول: أن بعضَ علماء المذهب الأشعري نصُّوا على أن إمامَهم أبا الحسن

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ١٧٨).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٣٠٨).

الأشعري أراد الجمع بين مقالة أهل السُّنَّة والجماعة ومقالة الْمُعَطِّلة، ونصُّوا على أن أبا الحسن الأشعري أحدث مسلكًا جديدًا في المقالة التي كانت عند أهل السُّنَّة والجماعة، وفي بيان هذا المعنى يقول الشَّهْرِسْتانيُّ لـمَّا ذكَر طريقةَ أئمة السلف في الصفات: «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكُلَّابي، وأبي العباس القَلانسيِّ، والحارث بن أسد المـُحاسبيِّ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علمَ الكلام، وأيَّدوا عقائدَ السلف بحُجَجٍ كلامية وبراهينَ أصولية، وصنَّف بعضهم ودرَّس، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرةٌ في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح؛ فتخاصما، وانحاز الأشعريُّ إلى هذه الطائفة ـ أي: طائفةِ ابن كُلَّابٍ ومن جاء بعده ـ فأيَّد مقالتَهم بمناهجَ كلامية، وصار هذا مذهبًا لأهل السُّنَّة والجماعة، وانتقلت سِمةُ الصِّفاتية إلى الأشعرية»[(١)].

وثمَّةَ نصوصٌ كثيرة تؤكد هذا الشاهدَ حتى من المعاصرين؛ ومن الباحثين المعاصرين الذين أيَّدوا هذا الشاهدَ ـ أعني: أن أبا الحسن الأشعريَّ جمع بين المقالتين، ولم يكن خالصًا في مقالة أهل السُّنَّة والجماعة ـ: أحمد محمود صبحي، وله كتابٌ مشهورٌ في الأشعرية، وكذلك الفيوميُّ وله أيضًا كتابٌ مشهورٌ في نشأة الأشعرية.

الشاهد الثاني: الإقرارُ بأن الأشعريَّ كان متَّبِعًا لطريقة ابن كُلَّابٍ في الإثبات؛ ومن أقدم مَن نصَّ على ذلك ابنُ فورك، فإنه قال بعد أن ذكَر ما كان عليه ابن كُلَّاب: «وأما شيخُنا عليُّ بن إسماعيل الأشعريُّ إنما بنى على ما أسسه ـ يعني: على ما أسسه ابنُ كُلَّابٍ ـ ورتَّب الكلام على ما هذَّبه، وفَرَّعَ على ما أصَّلَه غيرَ ناقضٍ منه أصلًا، ولا حالٍّ منه عُقَدًا، فوفَّقه اللهُ بفضله لنشر ذلك وبَسْطِه»[(٢)].

وممن ذكر ذلك: الشَّهْرِسْتانيُّ في النص الذي سبق ذكره، وكذلك الجُويني والبغدادي والإسْنَويُّ وغيرهم، فقد جعلوا ابنَ كُلَّابٍ من شيوخ الأشعرية، فهؤلاء يُقِرُّون بأنه لا فرقَ بين ما هم عليه وبين ما كان يقرِّرُه ابنُ كُلَّابٍ.

ثم حين نرجع إلى مواقف السلف وأقوالهم نجد أنهم ذمُّوا وحذَّروا من الآراء التي يقولها ابن كُلَّابٍ أو توافِقُ قولَه، فقد حذَّر الإمام أحمدُ رَحِمَهُ اللَّهُ من الحارث المحاسبي، ونهى عن الجلوس إليه، وكان سببَ ذلك أن الحارث المحاسبيَّ يقرِّرُ أقوالًا تقتضي إنكارَ الصفات الاختيارية؛ وهي موافِقةٌ لطريقة ابن كُلَّابٍ؛ فالإمامُ أحمدُ إذن يُحَذِّر ممن يسلُك طريقةً تقتضي إنكارَ الصفات الاختيارية، وكذلك ابنُ خُزَيْمةَ كانت له مواقفُ حادَّةٌ من الذين يتبنَّون آراء ابن كُلَّابٍ.

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٩١).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (١/ ٧٤).

وبناءً عليه؛ فمن كان يتبنى آراء ابن كُلَّابٍ ويأخذ بأصوله: فالسلفُ بالضرورة سيحكمون عليه بأنه ليس على طريقتهم.

فهذا الشاهدُ مركَّب بين إقرار أئمة الأشعرية وبين موقف أئمة السلف من ابن كُلَّابٍ وطريقته، فحين نركِّبُ بين هذين الأمرين نُدرِك بأن الأشعريَّ لم يكن على طريقة أئمة السلف في باب الأسماء والصفات.

الشاهد الثالث: أن عددًا من العلماء نصُّوا على أن الأشعريَّ لم يتخلَّصْ من كل المواد الكلامية المنحرفة التي كان عليها، فأنت تعلم أن أبا الحسن الأشعريَّ كان على الاعتزال مدَّةً طويلةً، ذكر بعضُ العلماء أنها تبلغ أربعين سنةً؛ بل بلغ فيه مرتبةً عاليةً إلى درجة أنه ألَّف كتابًا كبيرًا في الأسماء والصفات على منهج المعتزلة، ثم تاب عن مذهب المعتزلة وانتقل عنه، ولكنه في انتقاله لم يتخلَّصْ من كل المواد الاعتزالية، فقد أقرَّ بعضًا منها، وأشهرُها دليلُ الحدوث، فأبو الحسن الأشعريُّ لم يُبْطِلَ دليلَ الحدوث؛ وإنما أقرَّ بصحته، وغايةُ ما فعله أنه قال: إنه دليلٌ مبتدَعٌ، لم يكن مستعملًا عند النبي ﷺ.

وممن نصَّ على أن أبا الحسن الأشعريَّ لم يتخلَّصْ من كل المواد الكلامية خَلَفٌ المعلِّمُ، وهو من فقهاء المالكية المتقدمين؛ حيث يقول: «أقام الأشعريُّ أربعين سنةً على الاعتزال، أظهر التوبةَ فرجع عن الفروع، وثبت على الأصول»[(١)]، ومرادُه بالأصول هنا المستنداتُ التي بُنِيَتْ عليها الأقوال، وخاصةً الإقرارَ بصحة دليل الحدوث.

وممن قرَّر ذلك: أبو نصرٍ السِّجْزيُّ؛ فإنه قال عن ابن كُلَّابٍ وأتباعه: «فلما نبغ ابن كُلَّابٍ وأضرابُه وحاولوا الردَّ على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يَخْبُرون أصولَ السُّنَّة، ولا ما كان السلفُ عليه، ولا يحتجُّون بالآثار الواردة في ذلك؛ زعمًا منهم أنها أخبارُ آحاد؛ وهي لا توجِبُ علمًا، وألزمتهم المعتزلةُ أن الاتفاقَ حاصلٌ على أن الكلام حرفٌ وصوتٌ ـ هو يتحدَّث عن مسألة الكلام ـ ويَدْخُلُه التعاقبُ والتأليفُ، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركةٍ وسكونٍ ـ هذه لوازمُ ألزَمَتْ بها المعتزلةُ ابنَ كُلَّابٍ وأتباعَه ـ فضاق بابن كُلَّابٍ وأضرابه النَّفَسُ عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسُّنن، وتركهم قَبولها، وتسليمِهم العِنانَ إلى مجرد العقل؛ فالتزموا ما قالته المعتزلةُ ورَكِبوا مُكابرةَ العِيَان»[(٢)].

وممن أقرَّ بذلك أبو جعفرٍ السِّمْنانيُّ؛ وهو من أتباع أبي الحسن الأشعريِّ؛ فإنه قال: «إيجابُ النظر بقيَّةٌ بَقِيَتْ في المذهب من أقوال المعتزلة»[(٣)].

---

(١) رسالة في الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي (٨٠).

(٢) رسالة في الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي (١١٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٧/ ٤٠٧).

الشاهد الرابع: ما يقرره الأشعريُّ في كتبه، فإذا رجعنا إلى كتب الأشعري نَجِدُ أنه في الصفات الاختيارية يقرر فيها خلافَ ما كان عليه أئمةُ السلف، فهو يقرر بأن الصفاتِ الاختياريةَ لا تقوم بالذات الإلٰهية، وهذا متكرِّرٌ في كتبه المشهورة؛ سواء كان كتاب «الإبانة»، أو «رسالة إلى أهل الثغر» أو غيرَها من الكتب، فواقعُ كتب الأشعري نفسِّه يدل على أنه لم يتخلَّصْ من المادة الكلامية، وأنه بقي في مذهب التلفيق.

الشاهد الخامس: حال أئمة المذهب الأشعري؛ فإنهم قرَّروا أن ما حكاه ابنُ خُزَيْمةَ مخالفٌ لما قرره شيوخُهم وأصحابهم، ولهذا حكم الرازيُّ على كتاب «التوحيد» لابن خُزَيْمةَ بأنه كتابُ الشِّرك، وقرر ابنُ جَماعةَ بأنه كتاب يقرِّرُ فيه التشبيهَ.

فأئمةُ المذهب الأشعري يُقِرُّون أن ما قرره ابن خُزَيْمةَ في هذا الكتاب كتاب «التوحيد» مخالفٌ لطريقتهم، وإذا أتينا إلى هذا الكتاب ووازَنَّا بين ما فيه وبين ما كان يقرره أئمةُ السلف لا نجد اختلافًا، فحكمُهم إذن يَسْري إلى ما كان يقرره أئمةُ السلف.

• حاصلُ مذهب المُلَفِّقة «الأشعرية» في الصفات:

يمكن أن نبيِّنَ مذهبَ الأشاعرة في باب الأسماء والصفات من خلال **ثلاث قضايا أساسية**:

القضية الأولى: تحديدُ ما الذي يُثْبِتونه من الأسماء والصفات، وما الذي ينكرونه ويؤوِّلونه.

القضية الثانية: أقسامُ الصفات عند الأشعرية.

القضية الثالثة: أحكامُ الصفات عند الأشعرية.

القضية الأولى: تحديدُ ما يُثْبِتونه من الأسماء والصفات، وما ينكرونه ويؤوِّلونه:

لا بُدَّ من التنبيه ابتداءً على أن المذهبَ الأشعريَّ يتَّسِمُ بالتطوُّر والتحول، فهو مذهبٌ متحركٌ ليس ثابتًا على أصولٍ مقرَّرة في جميع المراحل.

وقد اختلف الدارسون في تحديد المراحل التي مرَّ بها المذهبُ الأشعري في تطوُّره؛ فمنهم من ذكر أن المراحلَ ثلاثٌ، ومنهم من ذكر أنها أربعٌ، ومنهم من ذكر أنها خمسٌ.

وتحريرُ هذه التطورات وبيانُ طبائعها وخصائصها مما يطول به المقامُ، ولكننا سنركز على التطورات المتعلقة بقضية الصفات، فمذهبُ الأشعرية في قضية الصفات مرَّ بتطوُّرين أساسيين، ومذهبُهم في باب الأسماء والصفات مرَّ بثلاثة أطوار أساسية:

الطور الأول: وهي مرحلةُ المتقدمين من أئمة المذهب الأشعري، وحقيقةُ الأشعرية في هذه المرحلة في باب الأسماء والصفات يمكن أن نلخِّصَها في أنهم يُقِرُّون بإثبات

الصفات الخبرية في الجملة؛ فهم يَنُصُّون صراحةً على أن الصفاتِ الخبريةَ ثابتةٌ لله، فيقولون مثلًا: فصلٌ في إثبات صفة الوجه لله؛ ويَرُدُّون على من يؤولها، وكذلك يقولون: فصلٌ في إثبات صفة اليدين، والعينين، والقدمين، ونحوها، وأيضا يَنُصُّون صراحةً على إثبات العلو وصفة الاستواء، ويستدلون عليها، ويردُّون على من يؤولها من الْمُعَطِّلة.

فالأشعريُّ مثلًا نصَّ على ذلك، وأطال النفسَ كثيرًا في الرد على المعتزلة في تأويلهم للصفات الخبرية، وأثبت بطلانَ تأويلهم لصفة اليد والعينين والقدمين بأدلة كثيرة، وكذلك فعل أبو بكر ابن الباقِلَّاني[١]، فحين ترجع إلى كتبه تجده يَنُصُّ على إثبات الصفات الخبرية صراحةً، وكذلك ابن فورك، والبيهقيُّ، وغيرهم، وإن كانت بعضُ التفصيلات التي يذكرونها في الصفات الاختيارية ليست إثباتًا محققًا، والمقصود أنهم يُقِرُّون بأصل إثبات الصفات الخبرية، وصفة العلو، والاستواء في الجملة، ويؤولون الصفاتِ الاختياريةَ، فلا يُثْبِتون الصفاتِ الاختياريةَ التي تتعلَّق بمشيئة الله وقدرته.

فائدةٌ:

المتتبِّعُ لتقريرات أئمة الأشعرية المتقدمين يجد لديهم تراكيبَ توحي بأنهم لا يُثْبِتون الصفاتِ الخبريةَ إثباتًا محقَّقًا، وتوحي بعضُ تراكيبهم بأنهم يَرَوْنها معانيَ تقوم بالذات الإلٰهية، ولهذا قيل في التعبير عن موقفهم: «في الجملة»؛ إشارة إلى أن كثيرًا منهم لم يحقِّقِ الإثباتَ كما ينبغي، فإثباتُهم ليس متطابقًا مع إثبات أئمة السُّنَّة والحديث.

وقد ذكر ابن فورك والبيهقيُّ وغيرُهما أن إثباتَ الأشعري للصفات الخبرية؛ كاليدين، والقدمين، والعينين، ونحوها: إنما هو إثباتُ معنًى، وليس إثباتَ جارحةٍ؛ يقول ابنُ فورك: «أمَّا ما يَثْبُتُ من طريق الخبر فلا يُنْكَرُ أن يَرِدَ الخبرُ بإثبات صفاتٍ له تُعتقَدُ خبرًا، وتُطْلَقُ ألفاظُها سمعًا، ونحقِّق معانيَها على حسب ما يليق بالموصوف بها؛ كاليدين، والوجه، والعين؛ لأنَّها فينا جوارحَ وأدواتٍ، وفي نعته نعوتٌ وصفاتٌ؛ لـمَّا استحال عليه التركيبُ والتأليفُ، وأن يوصَفَ بالجوارح والأدوات»[٢].

ويقول البيهقيُّ: «وأما السمعيُّ فهو ما كان طريقَ إثباته الكتابُ والسُّنَّةُ فقط؛ كالوجه، واليدين، والعين، وهذه أيضًا صفاتٌ قائمةٌ بذاته لا يُقال فيها: إنها هي المسمَّى ولا غيرُ المسمَّى، ولا يجوز تكييفها؛ فالوجهُ له صفةٌ وليس بصورة، واليدان له صفتان وليستا الجارحتَينِ، والعينُ له صفةٌ وليست بحَدَقةٍ، وطريقُ إثباتها له صفاتَ ذاتٍ ورودُ خبر

---

(١) يعد الباقلاني المؤسس الثاني؛ لأنه استدل له ونظّر له وأصله، وقام بنشره؛ بل المذهب الأشعري في الحقيقة انتشر من خلاله في المغرب وفي بلاد الحرمين.

(٢) مجرد مقالات الأشعري (٤٠).

الصادق به»[١].

وذكر بعضُ المتأخرين من الأشعرية أن هذا البيانَ يدل على أنهم لا يُثْبِتون حقيقةَ تلك الصفات؛ وإنما يجعلونها معانيَ قائمةً بالذات الإلٰهية.

وحاصلُ كلامهم: أن أئمتهم يعتقدون أن اليدين والقدمين والعينين والوجه هي معانٍ تقوم بالذات الإلٰهية، وليست صفاتٍ ذاتيةً حقيقيةً.

وقد نسب إليهم هذا القولَ ابنُ تيميَّةَ في بعض كلامه، حيث يقول: «الوجه التاسع والسِّتون؛ وهو قولُه: معلومٌ أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهْمُ والخيال، إما أن يريدَ به المعنى الذي يذكره المتكلِّمةُ الصِّفاتية الذين يقولون: هذه صفاتٌ معنويةٌ؛ كما هو قولُ الأشعريِّ والقلانسيِّ وطوائفَ من الكَرَّامية وغيرهم، وهو قولُ طوائفَ من الحنبلية وغيرهم، وإما أن يريد بمعنى: أنها أعيانٌ قائمةٌ بأنفسها»[٢].

الطَّوْرُ الثاني: وهي مرحلةُ المتوسِّطين، وتبدأ مرحلةُ المتوسِّطين مع الجُوَيني، وقد حصل تطوُّرٌ ملحوظٌ ظاهرٌ في المذهب الأشعري في باب الأسماء والصفات في **أمرين أساسيين**:

الأمر الأول: توسيعُ دائرة التأويل؛ فأوَّلوا الصفاتِ الخبرية كلَّها كالوجه واليدين والعينين، وأضْحَوا يذكرون التأويلاتِ التي يذكرها المعتزلةُ، فاختفت التراجمُ التي كنا نجدها في كتب الأشعرية المتقدمين، فلا تكاد تجد ترجمةً في كتب المتوسطين من الأشعرية والمتأخرين يُقال فيها مثلًا: «فصلٌ في إثبات صفة الوجه لله»، ونحوها من التراكيب.

الأمر الثاني: إدخالُ بعض المواد الاعتزالية وبعض المواد الفلسفية في تقرير الأسماء والصفات، وهذا يظهر في تقريرات الجويني في كتاب «الإرشاد»، و«الشامل»، وغيره ممن هو في مرحلته

وإدخالُ موادَّ اعتزالية في تقرير الأسماء والصفات وموادَّ فلسفيةٍ أحدث التطوراتِ التي حصلت في المرحلة الثانية، فانتهى الأشاعرةُ في هذه المرحلة إلى تأويل كل الصفات وعدم التصريح بإثباتها، إلا الصفاتِ التي يسمُّونها الصفاتِ العقليةَ؛ وهي الصفاتُ السبعُ المشهورة: الحياة، والعلم، والكلام، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، أما الصفاتُ الخبرية فلم يُعَدِ الأشاعرةُ يصرِّحون بها؛ بخلاف المتقدمين منهم.

الطَّوْرُ الثالث: وهي مرحلةُ المتأخرين؛ ومن أشهر من يمثل هذا الطَّوْرَ الرازيُّ والآمديُّ، وليس فيها تغيُّرٌ كبير على مستوى المقالات؛ وإنما التغيُّرُ حصل على مستوى

(١) الاعتقاد للبيهقي (٧١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٧٧).

الدلائل، فقد تخلَّل تقريراتِهم عددٌ من المواد الفلسفية والجَهْميَّة المحضة، وزادت جرعةُ التعطيل للصفات وانتشرت، وأضحت كثيرٌ من الأدلة التي يعتمدوا عليها متطابقةً مع المواد الفلسفية.

وأضحى المتوسطون والمتأخرون يُفَرِّقون بين نوعين من الصفات: صفاتٍ لا تقتضي الجسميةَ، ولا الحدوثَ، ولا التركيبَ؛ وهي الصفات العقلية السبع فقط. وصفاتٍ تقتضي الحدوثَ، والجسميةَ، والتركيبَ؛ وهي كل الصفات الخبرية وغيرها.

فانحصر الجدلُ بين الأشاعرة المتوسطين والمتأخرين وبين المعتزلة في الصفات العقلية فقط، وأما المتقدمون من الأشعرية فإن دائرةَ الخلاف بينهم وبين المعتزلة كانت في صنفين من الصفات: الصفات الخبرية، والصفات العقلية.

فأنت إذا نظرت مثلًا في كتب الباقلَّانيِّ وكتب الرازي أو الجويني وقارنت بينها في الأبواب، وكيف يتعاملون مع الصفات، ستكتشف أن هذا الفرْقَ كان ظاهرًا جدًّا بين المرحلتين.

*** حاصلُ مذهب الأشاعرة في الصفات:**

بناءً على هذا التفصيل والتفريق بين المراحل التي مرَّ بها المذهبُ الأشعريُّ يمكن أن يُقالَ: خلاصةُ مذهب الأشعرية في باب الأسماء والصفات يتحصَّلُ في **النقاط الثلاث التالية:**

النقطةُ الأولى: اتفقوا على إثبات الصفات العقلية السبع؛ وهي مجموعةٌ في أبيات من النظم، منها:

لـه الـحـيـاةُ والـكـلامُ والـبَـصَـرْ سـمْـعٌ إرادةٌ وعِـلْـمٌ واقْـتَـدَرْ

النقطة الثانية: اتفقوا على إنكار الصفات الاختيارية، في كلا المرحلتين.

النقطة الثالثة: اختلفوا في الموقف من الصفات الخبرية.

القضية الثانية: أقسامُ الصفات عند الأشعرية:

اختلفت طرائقُ علماء الأشاعرة في تقسيم الصفات الإلٰهية بحسَب الاعتبارات التي ينظُرون إليها:

الطريق الأول: تقسيمُ الصفات باعتبار متعلَّق الصفة، والصفاتُ بهذا الاعتبار تنقسِمُ عندهم إلى **قسمين:**

القسم الأول: صفاتٌ لا تتطلَّب متعلِّقًا؛ وهي الصفاتُ التي لا تقتضي أمرًا زائدًا على قيامها بمحلِّها؛ وهي صفةُ الحياة.

القسم الثاني: صفاتٌ تقتضي متعلِّقًا؛ وهي الصفاتُ التي تقتضي أمرًا زائدًا على

قيامها بمحلِّها، وهذا النوعُ من الصفات ينقسم إلى **ثلاثة أنواع مشهورة**:

النوع الأول: ما يتعلَّقُ بالواجبات والممتنعات والجائزات؛ وهي صفةُ العلم والكلام.

النوع الثاني: ما يتعلق بالجائزات فقط؛ وهي صفةُ القدرة والإرادة.

النوع الثالث: ما يتعلق بالموجودات فقط؛ وهي السمعُ والبصرُ.

الطريق الثاني: تقسيمُ الصفات باعتبار طبيعتها وتعلُّقها بالذات الإلٰهية، وقد اختلفت مسالكُهم وتقسيماتُهم للصفات بهذا الاعتبار.

فمنهم من لا يقسِّمُ الصفاتِ الإلٰهيةَ، ويذكرُ صفاتِ المعاني السبع ويقتصر على ذلك.

ومنهم من يُقَسِّمُها إلى قسمين كما فعل الجُوَيني والآمديُّ، فإنهما ذكرا أن صفاتِ الله تنقسم إلى صفات نفسية، وصفات معنوية.

ومنهم من يُقَسِّمُها إلى ثلاثة أقسام، ومن قسَّمها إلى ثلاثة أقسام اختلفت طرائقُهم؛ فمنهم من قال: صفاتٌ نفسيةٌ، ومعنويةٌ، وصفاتُ المعاني. ومنهم من قال: صفاتُ المعاني، وصفاتُ الأفعال، والصفاتُ السلبيةُ. ومنهم من قال: الصفاتُ النفسيةُ والمعنويةُ. ومنهم من قال: صفاتُ المعاني، والصفاتُ الفعليةُ، والصفاتُ السلبيةُ.

ومنهم من قسَّمَها إلى ستة أقسام: صفاتٍ نفسيةٍ، وسلبيةٍ، ومعنويةٍ، ومعانٍ، وفعليةٍ، وما يشملُ هذه الأقسامَ الخمسةَ، وهذه الطريقةُ متَّبَعةٌ عند عدد من المتأخرين من الأشعرية.

ومنهم من قسَّمها إلى أربعة أقسام؛ وهي: الصفاتُ السلبيةُ، وصفاتُ المعاني، والصفاتُ المعنويةُ، والصفاتُ النفسيةُ، وهذا التقسيمُ مشهورٌ جدًّا، وهو أشهرُ التقاسيم الموجودة عند المتأخرين.

ومع أن التقسيمَ للصفات أمرٌ اجتهاديٌّ كما قررناه سابقًا فإن اختلافَ الأشاعرة في تقسيم الصفات ليس كلُّه راجعًا إلى الاعتبارات الاجتهادية في التقسيم؛ وإنما هو مبنيٌّ في كثير من تفاصيله على بعض الأصول الكَلاميَّة التي اختلفوا فيها.

ومن أقوى الأصول الكلامية التي أثَّرَت على الأشاعرة في تقسيمهم للصفات الإلٰهية: الموقفُ من قضية الحال، والمرادُ بالحال عند علماء الكلام: هو صفةٌ تقوم بالموجود لا موجودةٌ ولا معدومةٌ؛ وإنما هي واسطةٌ بين المعدوم والموجود، يقول السُّنوسيُّ في تعريف الحال: «حقيقةُ الحال صفةُ إثباتٍ، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم».

وهذه القضية ـ الموقفُ من الحال ـ من أشهر القضايا التي اختلف فيها علماءُ الكلام، ووُصِفت بأنها من القضايا التي لا حقيقةَ لها مع قضية الكسب عند الأشعري وقضيةِ طَفْرة النَّظَّام.

وقد اختلف علماءُ الكلام في الموقف من الأحوال كثيرًا، فمن أقرَّ بثبوت الحال

يذكر قسمَ الصفات المعنوية، ويقسِّمُ الصفاتِ بناءً على وجود هذا القسم؛ فالإقرارُ بالصفات المعنوية لا يكون إلا مع الإقرار بوجود الحال، ومن أنكر الحالَ لم يُقِرَّ بوجود الصفات المعنوية، فلا يذكُرُ من التقسيمات تقسيمًا يتضمَّن ذلك النوعَ(١).

ونحن سنستقرُّ على التقسيم الذي يقسِّمُ الصفاتِ الإلٰهيةَ إلى أربعة أقسام؛ لأن هذا التقسيمَ يجمع أكثرَ المصطلحات التي تُستعمَل من قِبَلِ علماء الأشاعرة في التعبير عن كثير من الأسماء والصفات، ولأنه من أوسع التقسيمات في كتابات الأشعرية وأكثرها انتشارًا.

الأقسـامُ الأربعةُ:

القسم الأول: الصفاتُ النَّفسيةُ؛ وتعريفها: هي صفةٌ ثبوتيةٌ يدلُّ الوصفُ فيها على نَفْس الذات، ولا تتضمَّنُ معنًى زائدًا؛ وهي صفةٌ واحدةٌ؛ هي صفةُ الوجود؛ فالوجودُ عندهم لا يتضمَّن أيَّ معنًى زائدٍ إلا الدلالةَ على الذات.

القسم الثاني: الصفاتُ السلبيةُ؛ وتعريفُها: هي الصفاتُ التي تدلُّ على نفي ما لا يليق بالله تعالى؛ وهي عندهم خمسُ صفات، ويسمونها الأمهاتِ: صفةُ القِدَم، وصفةُ البقاء، وصفةُ مخالفةِ الحوادث، وصفةُ القيام بالنفس، وصفةُ الوحدانيَّة.

القسم الثالث: صفاتُ المعاني؛ وتسمَّى في بعض السياقات عندهم: الصفاتِ الذاتيةَ، وتسمَّى أيضًـا الصفاتِ الثبوتيةَ، وتعريفُها: هي الصفات القائمة الموصوف التي تتضمَّنُ معنًى زائدًا على الذات؛ وهي عندهم الصفاتُ السبع المشهورة: الحياةُ، والكلامُ، والعلمُ، والقدرةُ، والإرادةُ، والسمعُ، والبصرُ.

القسم الرابع: الصفاتُ المعنويةُ؛ وتعريفها: هي الصفاتُ التي تُثْبِتُ حالًا للموصوف، ولا يوصف هذا الحالُ بالوجود ولا بالعدم؛ وهي عندهم الصفاتُ السبع، ولكنها في حالة الحال وليس في حال الثُّبوت المستقر، فيقولون في التعبير عنها: كَوْنُ الله حيًّا، وكونُ الله عالمًـا، وكون الله متكلمًا، وكون الله مريدًا، وكون الله قادرًا، وكون الله سميعًا، وكون الله بصيرًا.

فجعلوا التعبيرَ عنها بصياغة حالية، فهي لا تُثْبِتُ شيئًا قائمًا بالذات؛ وإنما توجد حالًا لا يوصف بعدم ولا وجود، وهذا النوع من الصفات لا يثبته إلا من يقر بالأحوال.

عددُ الصفات التي يُثبِتُها الأشاعرةُ:

مجموعُ ما يُثْبِتُه الأشاعرة من الصفات بناءً على التقسيم الرباعي السابق عشرون

(١) من العلماء الذين اهتموا بإبراز آثر الموقف من قضية الحال في المسائل العقدية: تقي الدين المقترح في كتابه شرح العقيدة البرهانية (٣٩، ٤٢، ٤٣، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٩، ٨٦).

صفةً: صفةُ الوجود، وخمسُ صفات سلبية، وسبعٌ هي صفات المعاني، وسبعٌ معنويةٌ، فمجموع ذلك كله عشرون صفةً.

وقد نصَّ على إثبات ذلك العدد السُّنوسيُّ في عدد من كتبه، وبعضُ الأشاعرة يَنُصُّ على أن صفاتِ الله سبعٌ، وهذا ليس خلافًا حقيقيًّا بينهم؛ وإنما هو خلافُ تنوُّعٍ فقط.

فائدةٌ:

اختلف علماءُ الأشاعرة في الصفات الثبوتية «صفات المعاني» هل هي محصورةٌ في عدد أم لا؟ ومَن حصَرها في عدد اختلفوا؛ فبعضهم اقتصر على ذكر الصفات السبع، وبعضُهم جعلها ثمانيَ صفاتٍ وزاد صفةَ البقاء؛ وهي من المسائل التي اختلف فيها تقريرُ الرازي؛ فإنه في بعض كتبه يَنُصُّ على حصرها في سبعٍ، وفي بعض كتبه يَنُصُّ على نفي ذلك(١).

فإن قيل: ما موقفُ الأشاعرة من صفة الخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها من الصفات؟

قيل: لا يجعلونه من الصفات الحقيقية القائمةِ بذات الله تعالى؛ وإنما يجعلونها من الصفات الإضافية؛ وهي الصفاتُ التي تُنسَبُ إلى الموصوف باعتبار علاقته بشيء آخر، وليست معانيَ تقوم بالموصوف؛ ومن أقوى الأصول الكلامية المؤثرة في هذا الموقف عند الأشاعرة: عدمُ تفريقهم بين الفعل والمفعول، فإنهم يَرَوْن أن الفعلَ علةُ المفعول، وبناءً عليه فالخلقُ هو المخلوقُ، والرزقُ هو المرزوقُ، وهكذا؛ فالمعاني المتعلقةُ بهذه الأفعال لا تقوم بذات الله؛ وإنما هي قائمةٌ بغيره، وتكون صفةً اعتباريةً إضافيةً وليست صفةً حقيقةً.

القضية الثالثة: أحكامُ الصفات عند الأشاعرة:

اتفق كثيرٌ من علماء الأشاعرة ـ بل يكاد يكون هذا محلَّ إجماع عند المتوسطين والمتأخرين منهم ـ على أن الصفاتِ الإلٰهيةَ التي يُثْبِتونها لله متصفةٌ **بعدد من الأحكام**:

الحكم الأول: أنها متَّصفةٌ بالوَحدة، ومعنى الاتصاف بالوحدة أن اتصافَ الله ﷻ بهذه الصفات لا يَقبَلُ التجدُّدَ، فعِلمُ الله واحدٌ لا يتجدد، وإرادةُ الله واحدةٌ لا تتجدَّد مهما اختلفت المراداتُ، ومهما اختلف وقتُها، وقدرةُ الله واحدةٌ مهما تعددت المقدورات، ومهما تعدَّد وقتُها؛ فاللهُ ﷻ يقدِرُ على كل الأشياء بقدرة واحدة قديمة، ويُريد كلَّ المرادات بإرادةٍ واحدة قديمة، وكذلك الحالُ في كل صفات المعاني.

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي (٣٣٤)، والمطالب العالية، للرازي (٣/ ٢٢١)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي (١٣٦).

يقول الجُوَينيُّ في بيان هذا الحكم: «كلامُ الله تعالى واحدٌ، وهو متعلِّقٌ بجميع متعلَّقاتها، وكذلك القولُ في سائر صفاته، فهو العالِمُ بجميع المعلومات بعلم واحد، والقادرُ على جميع المقدورات بقدرة واحدة، وكذلك القولُ في الحياة والسمع والبصر والإرادة»[١].

وهذا الحُكمُ ـ الحُكمُ بالوحدة على الصفات ـ أوقع أتْباعَ المذهب الأشعري في مآزِقَ منهجيةٍ متعددة.

الحكم الثاني: أنها متَّصفةٌ بالقِدَم؛ ومعنى ذلك: أنها صفاتٌ قديمةٌ بقِدَم الله تعالى، والوَحدةُ والقِدمُ متلازمان.

• نقدُ مذهب المُلَفِّقة في الصفات:

نقدُ مذهب المُلَفِّقة في الصفات وبيانُ ما فيه من انحراف وخلل يمكن أن يكون بطرق متعددة، وسنقتصرُ هنا على طريقين؛ **الأولُ**: بيانُ ما تضمَّنه مذهبُهم من أغلاط منهجية. **والثاني**: نقدُ أصول أدلتهم وبيانُ ما فيها من خلل.

الطريقُ الأولُ: الأغلاطُ المنهجية في مذهب المُلَفِّقة:

سبق التنبيهُ مرارًا إلى أن مذهب المُلَفِّقة في الصفات يقوم على الجمع بين نوعين من الأصول: أصولٍ تقتضي الإثباتَ، وأصولٍ تقتضي النفيَ، وهذا الخَلْطُ أوْقَعَهم في مآزِقَ منهجية متعددة، **منها**:

الأمر الأول: فِقْدانُ الاتساق، والتحكُّمُ غيرُ المَسوغ، ويمكن التعبيرُ عن هذا الوجه، فيُقال: التفريقُ بين المتماثلات، فأتْباعُ مذهب التلفيق في باب الأسماء والصفات فرَّقوا بين صفات متماثلة في حقيقتها وفي طبيعتها، ففرَّقوا بين الصفات المعنوية والصفات العينية؛ كصفة اليد، والقَدَم، والوجه، وغيرها؛ باعتبار أن إثباتَ الأولى لا يقتضي التجسيمَ والتركُّبَ، وإثباتَ الثانية يقتضيهما؛ بل فرَّقوا بين الصفات المعنوية ذاتها، فأثبتوا صفةَ الإرادة ولم يُثْبِتوا صفة الرحمة والمحبة مثلًا؛ مع أنها صفاتٌ معنويةٌ هي الأخرى.

وقد أنكر عليهم عددٌ من العلماء هذا التفريقَ؛ وبيَّنوا أن ما مارسوه من تفريقٍ غيرُ مَسوغ، ولا يقوم على أسس علمية صحيحة؛ فالمعاني التي نفَوْا من أجلها تلك الصفاتِ موجودةٌ في الصفات التي أثبتوها، والمعاني التي يسوِّغون بها إثباتَهم لبعض الصفات موجودةٌ في الصفات التي نَفَوْها.

فيُقال لهم: لماذا نَفَيْتم صفةَ اليدين؟ فإن قالوا: لأن المتصفَ بها لا يكون إلا جسمًا

---

(١) الإرشاد، للجويني (١٣٦).

مركبًا. قيل لهم: وكذلك الحياةُ لا يتَّصِفُ بها إلا ما كان جسمًا مركَّبًا، لا توجد حياةٌ بدون جسم. فإن قالوا: ولكنها في حق الله ليست كذلك. قيل لهم: ويمكن أن يُقالَ ذلك في صفة اليدين.

ويُقال لهم أيضًا: لماذا أثبتم صفةَ الإرادة وقلتم: إنه تعالى مُريدٌ مختارٌ حقيقةً، ونَفَيْتُم حقيقةَ الحب والرحمة ونحوَ ذلك؟ فإن قالوا: لأن إثباتَ حقيقة الحب والرحمة تشبيهٌ؛ لكون الرحمة: رِقَّةٌ تَلْحَقُ المخلوقين، والربُّ مُنَزَّهٌ عن ذلك. قيل لهم: وكذلك يمكن أن يُقالَ في الإرادة؛ فإن الإرادةَ المعروفة في المخلوقين: مَيلٌ يقوم بالإنسان إلى ما ينفعه وما يضره، واللهُ مُنَزَّهٌ عن الميل. فإن قالوا: ولكن الإرادةَ التي نُثْبِتُها لله ليست مثلَ إرادة المخلوقين كما نحن. قيل لهم: الرحمةُ والمحبةُ التي نُثْبِتُهما لله ليستا مثل رحمة المخلوقين ومحبة المخلوقين. فإن قالوا: نحن لا نَعْقِلُ من الرحمة والمحبة إلا ما هو في صفات المخلوقين. قال لهم المنازعُ وقال لهم المعطِّلُ من المعتزلة وغيرهم: ونحن أيضًا لا نَعقِلُ من الإرادة إلا ما يقوم بالمخلوقين، فأيُّ جواب يقولونه على المعطِّل فهو جوابٌ عليهم في هذه الصفات.

ومن العلماء الذين ذكروا هذا الإنكارَ ابنُ قُدامةَ، وعماد الدين الواسطيُّ، وابن الحنبلي، وابنُ تيميَّةَ، وابنُ القيم، وغيرهم، فما زالوا يكررون النقدَ على المُلَفِّقة بأنهم لم يقدِّموا إلَّا تحكماتٍ لا مُسَوِّغَ لها في التفريق بين ما أثبتوه وبين ما نَفَوْه.

وسنقتصر هنا على نقل كلام الخرائطيِّ؛ حيث يقول: «لا فرقَ بين الاستواء والسمع، ولا بين النزول والبصر؛ لأن الكلَّ ورَدَ في النص.

فإن قالوا لنا: في الاستواء شَبَّهْتم. نقول لهم: في السمع شبَّهْتم ووصَفْتم ربكم بالعَرَض.

وإن قالوا: لا عَرَضَ؛ بل كما يليق به. قلنا في الاستواء والفوقية: لا حَصْرَ؛ بل كما يليق به.

فجميعُ ما يُلْزِمونَنا به في الاستواء والنزول واليد والوجه والقَدم والضَّحك والتعجب من التشبيه نُلزمُهم به في الحياة والسمع والبصر والعلم، فكما لا يجعلونها أعراضًا كذلك نحن لا نجعلها جوارحَ، ولا مما يوصف به المخلوقُ.

وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء والنزول والوجه واليد صفاتِ المخلوقين؛ فيحتاجوا إلى التأويل والتحريف، فإن فهموا في هذه الصفات ذلك فيَلْزَمُهم أن يفهموا في الصفاتِ السبع صفاتِ المخلوقين من الأعراض، فما يُلْزِمونَنا في تلك الصفات من التشبيه والجسمية نُلْزِمُهم في هذه الصفات من العَرَضيَّة، وما يُنَزِّهون ربَّهم به في الصفات السبع وينفونه عنه من عوارض الجسم فيها، فكذلك نحن نعمل في تلك الصفات التي ينسُبوننا

فيها إلى التشبيه سواءً بسواء»[١].

وأقوالُ العلماء الأخرى فيها أوجه أخرى في غاية القوة والجودة، وخاصةً كلامَ ابن قُدامةَ في مناظرة خلق القرآن وفي كتابه الآخر الذي سماه «الصراط المستقيم» أيضًا في إبطال قول الأشاعرة في صفة الكلام، قدَّم أوجهًا في غاية القوة، وفي غاية الجودة، ولكنَّ نقلَها في الشرح سيطول به كثيرًا.

والاعتراضُ على المُلَفِّقة من هذا الوجه ليس خاصًّا بأئمة أهل السُّنَّة والجماعة؛ بل إن الْمُعَطِّلةَ كانوا يعترضون عليهم من هذا الوجه؛ فيقولون: لا مُسَوِّغَ صحيحٌ يُسَوِّغ لكم التفريقَ بين الصفات الإلٰهية، وهذا يدل على أنه ليس إلا ثلاثةُ مذاهب في باب الأسماء والصفات: إما التعطيلُ، أو التشبيهُ، أو مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة.

والأشاعرةُ ـ وخاصَّةً المتأخرين منهم ـ لا يسلِّمون بهذا النقدَ ويدَّعون أن هناك مسوغاتٍ حقيقيةً وصحيحةً بنَوا عليها ذلك التفريقَ، ذكرناها فيما مضى من الشرح وأجَبْنا عليها هناك.

الأمر الثاني: الوقوعُ في التناقض؛ وهذا الأمرُ هو النتيجةُ الضرورية للأمر السابق؛ ففِقدانُ الاتساق والتفريقُ بين المتماثلات يؤدي بالضرورة إلى الوقوع في التناقض، وقد اهتم ابن تيميَّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ برصد التناقُضاتِ التي وقع فيها أتباعُ مذهب التلفيق في باب الأسماء والصفات، وذكر عددًا منها كثيرًا[٢].

وسنقتصر في هذا الشرح على ذكر ثماني تناقضاتٍ:

التناقض الأول: أنهم يعتمدون على قياس الأَولى في إثبات بعض الصفات، ثم ينفون صفاتٍ أخرى مع أن قياسَ الأَولى يدل عليها، فقد استدلَّ الجُوَينيُّ بقياس الأَولى على إثبات السمع والبصر؛ حيث يقول: «وكيف يصح في العقل أن يخلُقَ الربُّ للعبد الدَّرَكَ ـ يعني: الإدراكَ ـ وهو لا يدرك حقيقةَ ما خَلَق للعبد»[٣]، ويقول الغزاليُّ في سياق إثبات السمع والبصر: «وأما مسلكُ العقل فهو أن نقول: معلومٌ أن الخالقَ أكملُ من المخلوق، ومعلومٌ أن البصيرَ أكملُ ممن لا يُبْصِرُ، والسميعَ أكملُ ممن لا يسمع، فيستحيلُ أن يَثْبُتَ وصفُ الكمال للمخلوق ولا نُثْبِتَه لله»[٤].

وهذا الاستدلالُ لا شكَّ في صحته، وقد ذكرناه فيما مضى من الشرح، ولكن

---

(١) رسالة في الاستواء والفوقية (٧٤).

(٢) جمع الشيخ محمد براء ياسين في كتابه: مقالات في تناقضات الأشاعرة قدرًا كبيرًا من تناقضات الأشاعرة.

(٣) العقيدة النظامية (٣١).

(٤) الاقتصاد، في الاعتقاد، للغزالي (٦٦).

الأشاعرةَ لم يَطَّردوا في الاعتماد على هذا الدليل، فنفَوْا صفاتٍ كثيرةً يدل عليها قياسُ الأَوْلى بالضرورة؛ ومن ذلك مثلًا: صفةُ الحكمة، فإنه يمكن أن يُقالَ: إن الحكمةَ صفةُ كمالٍ في المخلوق، فمن وَهَبها للمخلوق فهو أَوْلى بها.

ويُقال أيضًا: لا يستوي الحكيمُ وغيرُ الحكيم؛ فيستحيلُ أن نَصِفَ المخلوقَ بالحكمة ولا نَصِفَ اللهَ بهذه الصفة، وكذلك يُقال في الرحمة وفي غيرها من الصفات.

التناقض الثاني: أنهم اعتمدوا على قاعدة سَلْب النقيضين في إثبات بعض الصفات، ولم يلتزموا بمقتضاها في كل الصفات، وفي هذا المعنى يقول السُّنوسيُّ في «العقيدة الكبرى» في سياق ذِكْره لِما يثبت من الصفات الإلٰهية يقول: «والله سميعٌ بصيرٌ متكلِّمٌ، وإلا لاتَّصَف لكونه حيًّا بأضدادها، وأضدادُها آفاتٌ ونَقْصٌ؛ وهي عليهم محال»[(١)].

وهذا الدليلُ صحيحٌ مستقيمٌ، وقد اعتمد عليه أئمةُ أهل السُّنَّة والجماعة، ولكنَّ الأشاعرةَ لم يَطَّرِدوا في الالتزام بهذا الأصل، ففرَّقوا بين الصفات ووقعوا في التناقض، وذلك أن هذا الأصلَ يقتضي إثباتَ صفاتٍ أخرى، فإنه يمكن أن يُقالَ: لو لم يكن اللهُ ﷻ متصفًا بصفة الحكمة؛ لكان متصفًا بضدِّها، ولكنهم لا يُثْبِتون صفةَ الحكمة؛ وهذا تناقضٌ في استعمال الأصول.

التناقض الثالث: أنهم يستدلون بالإحكام والإتقان الموجود في الكون على صِفة العلم، ولا شكَّ أن هذا الدليلَ صحيحٌ مُحْكَمٌ، وقد أشار إليه القرآنُ في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤﴾ [الملك: ١٤]، ولكن لا يحِقُّ للأشاعرة أن يعتمدوا عليه؛ لأنهم ينفون الحكمةَ عن الله، فما يصدُرُ عن الله كما يقولون لا لحكمة ولا لغرض، فكيف يستدلون بالإحكام على العلم؟! فالإحكامُ عندهم يمكن أن يكون بغير غرضٍ، ويمكن أن يكون بغير قصدٍ، ووقوعُ الفعل لغير قصدٍ ولغير عِلَّةٍ لا يدل على العلم.

وفي إثارة هذا الاعتراض والإشارة إلى هذا التناقض يقول ابنُ تيميَّةَ: «أنتم تقولون: إن الربَّ لا يخلُقُ شيئًا لشيءٍ، وحينئذ فلا يكون قاصدًا لما في المخلوقات من الإحكام، فلا يكون الإحكامُ دالًّا على العلم على أصلكم، فإن الإحكامَ إنما هو جَعْلُ الشيء محصِّلًا للمطلوب بحيث يُجْعَلُ لأجل ذلك المطلوب، وهذا عندهم لا يجوز؛ فإثباته علمه، وتصديق رسله مشروط بأن يَفعَلَ شيئًا لشيء، وهذا عندكم لا يجوز؛ فلهذا يُقال: إنكم متناقضون»[(٢)].

التناقض الرابع: أنهم يعتمدون على حُجَّة التركيب في نفي الصفات التي نفَوْها؛

---

(١) العقيدة الكبرى، للسنوسي (٧).

(٢) النبوات، لابن تيمية (١/ ٢٤٢).

بحُجَّة أن اللهَ تعالى لو اتصف بها لكان جِسمًا مركبًا، والجسمُ المركَّبُ نقصٌ يُنَزَّهُ الله عنه، ولكنهم يقولون في الوقت نفسه: إنه مُتَّصِفٌ بصفات متعددة؛ وهي الصفات السبعُ، ويقولون: إن العلمَ غيرُ الإرادة، والإرادةَ غيرُ القدرة، والقدرةَ غيرُ الكلام، ونحوُ ذلك إلى آخر الصفات السبع، فهذه الغيريَّةُ يلزم منها التركُّبُ؛ لأن كلَّ الأشياء المتغايرة إذا اجتمعت فهي مركَّبةٌ.

وفي إثارة هذا الاعتراض يقول ابنُ تيميَّةَ: «إن هذه الحُجَّة ـ يقصد الاستدلالَ بالأَحَدية على صحة دليل التركيب ـ يحتجُّ بها نُفاةُ الصفات بأسْرها الذين يقولون: ليس لله علمٌ، ولا قدرةٌ، ولا حياةٌ، فإن تعدُّدَ الصفات يمنع أن يكون الموصوفُ بها أحدًا، وينافي الوَحْدةَ؛ لأن هناك عددًا من الصفات والوَحدةُ تنافي العددَ، ولهذا احتج الجَهْميَّةُ المحضة بهذه الحُجَّة؛ كما ذكره الإمام أحمد وغيره، وهذا المستدِلُّ ـ يقصد الرازيَّ ـ هو ممن يُثْبِتُ الصفاتِ في الجملة، ويقول بإثبات الصفات السبع؛ من الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، فإن كانت هذه الحُجَّةُ صحيحةً لزِم إبطالُ مذهبه ذاك، وإن كانت باطلةً لَزِم بطلانُ هذا الاستدلال، وما كان جوابَه عن استدلال نُفاة الصفات مطلقًا بها كان جوابًا لمنازعيه في إثبات العلوِّ وما يَتْبَعُه»[١].

ومحصَّلُ هذا الكلام: أن من استدلَّ بحُجَّة التركيب على نفي الصفات يلزمه أن ينفيَ كلَّ الصفات، ولهذا استدلَّ بها الْمُعَطِّلةُ، واستدلالُهم بها أكثرُ اتساقًا في الجملة، أما أن تَعتمِدَ على حُجَّة التركيب في نفي بعض الصفات، ثم تُقِرَّ بوجود صفات أخرى يختلف بعضُها عن بعض، فهذا في الحقيقة تناقضٌ منهجيٌّ ظاهرٌ.

التناقض الخامس: أنهم استدلوا بالعقل على نفي التشبيه بين الله وبين المخلوقات بالحُجَّة المشهورة؛ وحاصلُها: أنه لو كان اللهُ مشابهًا لمخلوقاته، لَلَزِم في ذلك أن يتماثلَ اللهُ ﷻ والمخلوقاتُ فيما يجوز، وفيما يجب، وفيما يمتنع، وهذا يلزم منه الجمعُ بين النقيضين؛ لأنه بناءً عليه يلزم أن يكون اللهُ قابلًا للجهل والعلم والصحة والمرض والحياة والموت وغير ذلك، فلما بطَل هذا اللازمُ بطَل الملزومُ؛ الذي هو التشبيهُ.

وهذه حُجَّة صحيحةٌ مستقيمةٌ، ولكن أصحابَ المذهب التلفيقي لم يَطَّردوا مع مقتضياتها؛ وإنما استدلوا بهذه الحُجَّة العقلية على نفي الصفات التي نفَوْها، ولم يتنبَّهوا إلى أن الحجة العقلية يمكن أن تنطبِقَ على الصفات التي أثبتوها، فإما أن يُثْبِتوا كلَّ الصفات ويقولوا: إثباتُها لا يقتضي التشبيهَ، أو ينفوا كلَّ الصفات ويقولوا: إن إثباتَها يقتضي التشبيهَ، فليس إلا واحدًا من القولين.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٤٩٩).

التناقض السادس: أنهم في سياق نقضهم لقول الْمُعَطِّلة من المعتزلة وغيرهم يحتجُّون بأن دلالةَ النصوص قاطعةٌ في إثبات الصفات التي يُثْبِتونها، وأن المعتزلة يخالفون القواطعَ، ولكنهم يغفُلون عن أن الصفاتِ التي نفَوْها النصوصُ فيها قاطعةٌ.

يقول أبو المعين النسفيُّ ـ وهو من علماء الماتُريديَّة ـ في سياق ردِّه على المعتزلة: «فاللهُ أثْبَتَ لنفسه العلمَ والقوةَ، والمعتزلةُ يأبَوْن ذلك، فإذن هم على زعمهم أعلمُ من الله بنفسه، وهذا مما لا يخفى فسادُه»[(١)].

وهذا الكلامُ صحيحٌ، ولكن هذا الدليلَ منقلِبٌ على النسفي، فإنه يُقال: فاللهُ تعالى أثبت لنفسه العلوَّ، والاستواءَ، والحكمةَ، والرحمةَ؛ بنصوص مستفيضة قاطعة، فإنه يمكن أن يُقالَ للملفِّقة: هل أنتم أعلمُ بالله من نفسه؟

التناقض السابع: أنهم قرَّروا في سياق احتجاجهم على قول المعتزلة أن الأسماءَ المشتقَّةَ تدل على ثبوت معناها في الذات، فاسمُ العالِم إذا وُصِفَ شيء به فإنه يدلُّ بالضرورة على أنه مُتَّصِفٌ بصفة العلم، واسمُ الرحيم إذا وُصِفَ رجلٌ به فإنه يدلُّ بالضرورة على أن صفةَ الرحمة قائمةٌ به، والمعتزلةُ يأبَوْن ذلك كما سبق بيانه عنهم، والمُلَفِّقةُ في سياق احتجاجهم على قول المعتزلة يقولون: هذا مخالفٌ لِلُّغة؛ فإن الأسماءَ المشتقَّةَ إذا نُسِبت إلى شيء؛ فإنها تدلُّ بالضرورة على ثبوت ذلك المعنى في ذلك الشيء.

وفي هذا المعنى يقول البياضيُّ ـ وهو من علماء الماتُريديَّة في القرن الحادي عشر ـ: «العالِمُ وسائرُ الأسماء المشتقةِ ليست أسماءً للذات من غير اعتبار المعنى؛ بل ومعناها إثباتُ ما هو لازمُ مأخذِ الاشتقاق لذلك الموصوف، ولا معنى له سوى إدراكِ المعاني ـ يعني: أن العالمَ ليس له معنًى إلا إدراكُ المعاني ـ والتمكُّنِ من الفعل والتَّرْكِ، وهو القادرُ، فلزم بالضرورة ثبوتُ هذه المعاني للواجب تعالى»[(٢)].

وهذا كلامٌ صحيحٌ، ولكن أتباعَ مذهب التلفيق لم يَطَّرِدوا في استعمال هذه القاعدة العقلية اللغوية الضرورية، فإنه يصح لنا أن نقولَ: اسمُ الله الحكيم يقتضي أن اللهَ مُتَّصِفٌ بالحكمة، وكذلك القولُ في عدد من الأسماء الإلٰهية التي أوَّلَها أتباعُ مذهب التلفيق.

التناقض الثامن: أن المُلَفِّقة يُثْبِتون سبعَ صفاتٍ أو ثمانيَ صفات كما عند الماتُريديَّة؛ وهي صفاتٌ مختلفةٌ في معانيها، فمعنى الحياة عندهم غيرُ معنى القدرة، ومعنى القدرة غيرُ معنى الإرادة، ومعنى الإرادة غيرُ معنى البصر، ومعنى البصر غيرُ معنى السمع، ومعنى السمع غيرُ معنى الكلام، وهكذا في كل الصفات، ولكنهم جاؤوا إلى صفة الكلام وقالوا:

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية، للنسفي (١٤٠).

(٢) إشارات المرام، للبياضي (١١٩).

لا نُثْبتُ التعدُّدَ فيها؛ لأن إثباتَ التعدد في صفة الكلام يؤدي إلى الحدوث والتركُّب؛ فالكلام معنًى واحدٌ قائمٌ بالذات الإلٰهية.

فيُقال لهم: إذا كان التعدُّدُ في صفة الكلام يستلزم الحدوثَ والتركُّبَ؛ فكذلك التعدُّدُ في الصفات السبع التي ذكرتموها؛ فإنكم تُقِرُّون بأنها متعددةٌ، وهذا يقتضي الحدوثَ والتركُّبَ.

فإما أن تقولوا: إن الصفاتِ كلَّها شيءٌ واحدٌ حتى لا يقتضي الحدوثَ والتركُّبَ، وإما أن تقولوا بالتعدد في صفة الكلام، وأنه لا يقتضي الحدوثَ والتركُّبَ.

وهذا تناقضٌ عميقٌ في مذهب الأشعرية أقرَّ به الأشاعرة أنفسهم، وذكروه وكرروه في كتبهم، وذكروا له مسالكَ متعددةً في الجواب.

من أشهر هذه المسالك ومن أقدمها: الاحتجاجُ بالإجماع والنصوص؛ وهو المسلكُ الذي ذكره الجُوَينيُّ في «الإرشاد» والغزاليُّ، فذكرا أنهم إنما أثبتوا التعدُّدَ مع أن العقل يقتضي عدمَه؛ لأن النصوصَ وردت بذلك؛ ولأن الأمَّةَ أجمعت على ذلك.

وهذا المسلك في الحقيقة هروبٌ من الإشكال وليس جوابًا له؛ لأمرين:

الأول: أنه يمكن أن يُقالَ: كذلك الصفاتُ الأخرى جاءت في النصوص الشرعية، وأيضًا أجمع عليها العلماءُ.

الثاني: أن يُقالَ: إن العلماءَ لم يُجْمِعوا على حقيقة قولكم؛ فالعلماءُ لم يُجْمِعوا على أن الكلامَ معنًى واحدٌ؛ بل هذا من أكثر المسائل التي خالفكم فيها العلماءُ؛ فكيف تدَّعون الإجماعَ؟!

ثم جاء سيف الدين الآمديُّ ـ وهو سيد المتأخرين في المذهب الأشعري ـ وزيَّفَ كلَّ المسالك التي ذكرها أصحابُه في محاولة الخروج من ذلك الإشكال، وذكر أنه لا يوجد حلٌّ للخروج من هذا المأزق، وقال: «الحقُّ أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلُّقات والمتعلِّقات مُشْكِلٌ، وعسى أن يكون عند غيري حَلُّه»[1].

فإذا كان هذا الإمامُ لم يستطع أن يتخلَّصَ من هذا المأزق الظاهر في المذهب؛ فهذا يدل على أن هذا المذهب غيرُ متماسِكٍ، وفيه تناقضاتٌ كثيرةٌ، وهذا من أقوى التناقضات التي وقع فيها مذهبُ المُلَفِّقة.

الطريق الثاني: نقدُ الأصول الباطلة التي اعتمدوا عليها:

يقوم مذهبُ المُلَفِّقة كما سبق على نوعين من الأصول: أصولٍ تقتضي الإثباتَ، وأصولٍ تقتضي النفيَ.

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين، للآمدي (١/ ٤٠٠).

والأصولُ التي تقتضي الإثباتَ أصولٌ صحيحةٌ لا تُنقَد، ولهذا عبَّرنا في عنوان هذه الفقرة بقولنا: «نقد الأصول الباطلة التي يقوم عليها مذهبُ المُلَفِّقة»، ولم نعبِّر بهذا التعبير عند الْمُعَطِّلة أو المُشَبِّهة؛ لأن أصولَهم مُتَمَحِّضةٌ في البطلان.

والأصولُ الباطلة التي يقوم عليها مذهبُ المُلَفِّقة هي نفسُها الأصولُ التي يقوم عليها مذهبُ الْمُعَطِّلة، وزادوا عليها بعضَ المُسَوِّغات؛ **حاصلُها**:

الأصل الأول: دليلُ الحدوث؛ وقد ذكرنا مقدِّماتِ هذا الدليل، وذكرنا عددًا من الإشكالات التي يتضمنها هذا الدليلُ.

الأصل الثاني: دليلُ التركيب؛ وقد ذكرنا هذا الدليلَ، وناقشْنا مقدِّماتِه، وعددًا من الإشكالات الواقعة عليه.

الأصل الثالث: دليلُ التجسيم؛ وهذا الدليلُ في الحقيقة هو داخلٌ في الدليل السابق دليلِ التركيب، ولكنا أفردْناه هنا لأهميته ولكثرة ذكره.

ودليلُ التجسيم يقوم على **مقدمتين**:

الأولى: أن إثباتَ الصفات لله تعالى يقتضي الجسميةَ.

الثانية: أن اللهَ تعالى لا يَصِحُّ أن يكون جسمًا.

فهذه الحُجَّةُ ـ أعني: حُجَّةَ التجسيم ـ من أكثر الحُجج ورودًا وذكرًا في البحوث المتعلقة في باب الأسماء والصفات، فإنك لا تكاد تقرأ كتابًا في باب الأسماء والصفات، أو مبحثًا في هذه القضية إلا ويَرِدُ لفظُ التجسيم أو معناه، فهو من أكثر المعاني ورودًا في هذا الباب؛ وذلك أن كلَّ طائفة تهرُبُ من هذا المعنى الباطل، وتتَّهِمُ به الطوائفَ المخالفةَ لها.

فترى كلَّ طائفة تتهم الطائفةَ الأخرى بالتجسيم؛ فالفلاسفةُ كابن سينا وغيره يتَّهمون المعتزلة بأنهم مجسِّمةٌ، والمعتزلةُ يتَّهِمون المُلَفِّقةَ من الأشعرية والماتُريديَّة بأنهم مجسِّمةٌ، والمُلَفِّقةُ يتَّهمون أئمةَ أهل السُّنَّة والجماعة بأنهم مجسِّمةٌ؛ فالكلُّ يتَّهِمُ غيرَه بأنه مجسِّمٌ؛ لأن المسلمين متفقون على ذمِّ معنى التجسيم.

ومن خلال هذا العرض ينكشف أن أكثرَ طائفة اتُّهِمت بالتجسيم هي أهلُ السُّنَّة والجماعة؛ لأن الفلاسفةَ والْمُعَطِّلةَ والمُلَفِّقةَ كلَّهم يتهمونهم بالتجسيم، وأكثرُ رجل اتُّهم بالتجسيم في التاريخ الإسلامي هو ابنُ تيميَّةَ؛ لأنه أعلن النكيرَ على كل هذه الطوائف، فلا تكاد تقرأ كتابًا من كتب المتأخرين أو المعاصرين في باب الأسماء والصفات إلا ويَرِدُ فيه اتهامُ ابن تيميَّةَ بالتجسيم، فقد توارد في هذا العصر الباحثون من الأشعرية ومن الرافضة ومن الإباضية وغيرهم على تكرار هذا المعنى.

• تحريرُ موقف ابن تيميَّةَ من التجسيم:

وفي هذا المقام لا بُدَّ من بيان الصورة الواضحة في التعامل مع هذا المصطلح؛ حتى يَتَّضِحَ الإشكالُ وتنجليَ الحقيقةُ بوضوح، وأفضلُ طريقة لبيان ذلك هو أن نُحَرِّرَ مذهبَ ابن تيميَّةَ في هذه القضية، فهو من أكثر الناس الذين اتُّهموا بهذه التهمة، وهو أيضًا من أكثر الناس الذين تحدَّثوا في هذه القضية، فتحريرُ مذهبه من أقوى السبُل التي تُجَلِّي هذه الصورةَ.

وحقيقةُ مذهب ابن تيميَّةَ في قضية التجسيم بيانُها سيكون في **مقامين**:

المقام الأول: بيانُ موقف ابن تيميَّةَ من استعمال لفظ «التجسيم».

والمقام الثاني: بيانُ موقف ابن تيميَّةَ من المعاني التي يُطْلَقُ عليها لفظُ «التجسيم».

أما المقام الأول؛ وهو موقفُ ابن تيميَّةَ من استعمال لفظ التجسيم:

ينُصُّ ابن تيميَّةَ نصًّا صريحًا على أنه لا يصِحُّ من حيث الأصلُ استعمالُ لفظ «التجسيم» في التعبير عن الله تعالى؛ سواءٌ في جهة الإثبات أو في جهة النفي، فلا يُقال: اللهُ جسمٌ، ولا يُقال: إن اللهَ ليس بجسم، وقد استعمل هذا المعنى وكرَّره كثيرًا في كتبه؛ بل نصَّ أيضًا على أن أئمة السلف لم يستعملوا هذا اللفظَ، وفي بيان هذا المعنى يقول: «وأما لفظُ: التجسيم والجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك فلم ينطِقْ كتابٌ ولا سنَّةٌ بذلك في حق الله لا نفيًا ولا إثباتًا، وكذلك لم ينطِقْ بذلك أحدٌ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين من أهل البيت وغير أهل البيت، فلم ينطِقْ أحدٌ منهم بذلك في حق الله لا نفيًا ولا إثباتًا»(١).

وذكر في بعض السياقات أن بعضَ السلف استعملوه في سياق النفي لا من جهة الابتداء في التقرير؛ وإنما من جهة الردِّ على المخالف.

وبعد أن قرَّر ابنُ تيميَّةَ هذه الحقيقةَ، وأنه لا يجوز استعمالُ هذا اللفظ أشار إلى المستندات التي اعتمد عليها في هذا الحكم؛ وهي ترجع إلى أمرين؛ **الأول**: لأنه لم يَرِدْ في الكتاب والسُّنَّة. **والثاني**: لأن هذا اللفظَ مجملٌ يحتمل معانيَ باطلةً ومعانيَ صحيحةً، واللفظُ إذا كان على هذا الوصف لا يجوز استعمالُه ولا الاعتمادُ عليه في التعبير عن صفات الله ﷻ.

بل قد جعَل ابنُ تيميَّةَ استعمالَ لفظ «الجسم» بدعةً، حتى ولو استعمل في معنًى صحيح، وفي هذا يقول: «وأما اللفظُ ـ يعني: الجسم ـ فبدعةٌ نفيًا وإثباتًا، فليس في

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٥٢٧).

الكتاب ولا السُّنَّة ولا قولِ أحد من سلف الأمَّة وأئمتها إطلاقُ لفظ «الجسم» في صفات الله؛ لا نفيًا ولا إثباتًا»[١].

وحين ناقش مذهبَ الكَرَّامية، وهم من أشهر الناس الذين استعملوا لفظ «الجسم»، ويقولون: إن اللهَ جسمٌ، ويقصدون بذلك أن الله ﷻ قائمٌ بذاته، فقد ذكر ابن تيميَّةَ أن مذهبُ الكَرَّامية صحيحٌ من جهة المعنى؛ فاللهَ سبحانه قائمٌ بنفسه، ولكن استعمالَهم لِلَفْظ «الجسم» بدعةٌ في الشرع وفي اللغة[٢].

وحين قرَّر ابنُ تيميَّةَ هذا الحكمَ؛ وهو أن استعمالَ لفظ «الجسم» بدعةٌ، ذكر أنه لا يجوز استعمالُه إلا في حال الضرورة، وبشرط أن يوجد من القرائن ما يبين المعنى، وحالُ الضرورة عند ابن تيميَّةَ فيما إذا كان الخطابُ مع قوم لا يفهمون الكلامَ إلا باستعمال لفظ «الجسم»، وفي هذا يقول: في هذه الحالة يجوزُ استعمالُ هذا اللفظ، ولكن لا بُدَّ أن توجد قرائن تُبيِّنُ المرادَ منه.

وهذا الإثباتُ يُثْبِتُ خطأً بعض الأشاعرة المعاصرين في فهم كلام ابن تيميَّةَ؛ فإن بعضهم ذكر أنه يصحِّحُ استعمالَ لفظ «الجسم» إذا كان المعنى صحيحًا، وذكر أن ابنَ تيميَّةَ يقرِّرُ أن لفظ «الجسم» إذا كان يُرادُ به معنًى صحيحٌ صحَّ إطلاقُه على الله، وإلا فلا.

وهذا الكلامُ غيرُ صحيح؛ فإن ابنَ تيميَّةَ ينُصُّ نصًّا صريحًا على المنع من استعمال هذا اللفظ، حتى ولو كان المعنى صحيحًا إلا في حال الضرورة، وبشرط أن يوجدَ من القرائن ما يبيِّنُ المعنى.

المقام الثاني: موقفُ ابن تيميَّةَ من معاني الجسم:

ينطلق ابنُ تيميَّةَ في التعامل مع لفظ الجسم من كونه لفظًا مجملًا يحتمِلُ عددًا من المعاني، بعضُها صحيحٌ وبعضُها خاطئٌ.

والقاعدةُ في التعامل مع هذه الألفاظ عند ابن تيميَّةَ وعند غيره من الأئمة كالإمام أحمد والدارميِّ وغيره: هي «قاعدةُ الاستفصال»، ومعنى هذه القاعدة: أن الألفاظَ المجمَلةَ لا يُستعمَلُ فيها الإثباتُ المطْلَقُ، ولا النفيُ المطْلقُ؛ وإنما لا بُدَّ من الاستفصال فيها والتمييز بين المعاني الداخلة في مدلولها.

وقد طبَّقها ابنُ تيميَّةَ بوضوح في التعامل مع معنى الجسم، وحاصلُ ما ذكره ابنُ تيميَّةَ من معاني الجسم يرجع إلى **خمسة معانٍ**:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٥٥٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٤٢٠).

المعنى الأول: معنى الجسم في اللغة، وقد ذكر ابن تيميَّةَ أن معنى الجسم في اللغة هو: الجسدُ، والجُثْمانُ، والبدن؛ فالإنسانُ والحيواناتُ كلُّها يمكن أن تسمَّى في اللغة جسمًا، ولكنَّ الطاولةَ أو المسجدَ لا يُسَمَّى أيٌّ منهما في اللغة جسمًا، ونقل لتأكيد ذلك كلامَ عدد من علماء اللغة، ثم بيَّن موقفَه من استعمال أو اعتقاد هذا المعنى في حق الله ﷻ، فقال: «لفظُ الجسم لفظٌ مجمَلٌ، فمعناه في اللغة: هو البَدنُ؛ ومن قال: إن اللهَ مثلُ بدن الإنسان فهو مفترٍ على الله»[(١)].

المعنى الثاني: معنى التركيب؛ أي: أن الجسمَ هو ما كان مركبًا من غيره، وبناءً عليه فإن الجسمَ يُطْلق على الإنسان، ويُطْلَق على الطاولة، ويطلق على الجوَّال، ويطلق على المسجد وغيره.

والتركيبُ إما أن يكون تركيبًا من الصورة والمادة؛ كما عند الفلاسفة، أو تركيبًا من الجواهر المفردة؛ كما عند المتكلمين، إلى غيرِ ذلك من أنواع التركيب، ولكنْ في الجملة القَدْرُ الذي يجمعها هو التركيبُ، أما ما يتركَّبُ من الجسم فهذا محِلُّ خلافٍ.

وقد ذكر ابنُ تيميَّةَ هذا المعنى ونقَضَه من جهات متعددة ـ من جهة اللغة؛ ومن جهة الشرع ـ وبيَّن موقفَه فقال: «من قال: إنه ـ يعني: اللهَ ﷻ ـ جسمٌ، وأراد أنه مركَّبٌ من الأجزاء، فهذا قولٌ باطلٌ»[(٢)].

المعنى الثالث: الاتصافُ بالأبعاد الثلاثة؛ وهي: الطولُ، والعرْضُ، والعُمقُ؛ ومعنى هذا: أن الجسم هو ما كان طويلًا عريضًا عميقًا، وهذا المعنى هو المشهورُ عند الفلاسفة، قرَّره ابنُ سينا وغيرُه من الفلاسفة.

وقد صرَّح ابنُ تيميَّةَ بأن هذا القولَ باطلٌ، لا يُعرَف عن السلف ولا يعرف عن أحد من المسلمين.

المعنى الرابع: الجسمُ بمعنى الموجود أو القائم بنفسه، ويكون الجسمُ بهذا المعنى: هو كلُّ موجود، أو كلُّ ما كان قائمًا بنفسه؛ واستعمالُ الجسم بهذا المعنى موجودٌ بكثرة عند طائفة الكَرَّامية.

وقد ذكر ابن تيميَّةَ أن هذا المعنى صحيحٌ مقبولٌ؛ ولكنَّ إطلاقَ لفظ «الجسم» عليه بدعةٌ في الشرع وفي اللغة، فابنُ تيميَّةَ يَقْبَلُ المعنى، ولكنه ينكِرُ استعمالَ اللفظ في التعبير عنه.

المعنى الخامس: ما تقوم به الصفاتُ، ويكون معنى الجسم هنا: هو كلُّ شيء يمكن أن تقوم به الصفاتُ، أو أن الجسمَ هو الموجودُ الذي يتصِفُ بالصفات الذاتية والمعنوية؛

---

(١) جامع المسائل، لابن تيمية (٢٠٦).

(٢) تفسير سورة الإخلاص، لابن تيمية (٤٧).

كصفة العلو، والاستواء، والقَدَم، واليدين، والوجه، ونحو ذلك من الصفات.

وهذا المعنى هو الذي يقصِدُه الْمُعَطِّلةُ والمُلَفِّقةُ، فيقولون: إن اللهَ ليس بجسم؛ يعني: لا يتصِفُ بالصفات كلِّها عند الْمُعَطِّلة، أو ببعض الصفات عند المُلَفِّقة.

وقد بيَّن ابنُ تيميَّةَ موقفَه من هذا المعنى فقال: «وإن عَنَيْتَ بلفظ «الجسم» الموصوفَ بالصفات، القائمَ بنفسه، المباينَ لغيره الذي يمكن أن يُشار إليه ـ يعني: في صفة العلو ـ وتُرفَعَ إليه الأيدي، فلا ريَب أن القرآنَ قد أخبر أن اللهَ له العلمُ، والقوةُ، والرحمةُ، والوجهُ، واليدانِ، وغيرُ ذلك، وأخبر أنه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، إلى أن قال: فالقرآنُ مملوءٌ من بيان علوِّه على خلقه، والصعود إليه، والنزول منه ومن عنده، وإثباتِ علمه ورحمته، وغير ذلك من صفاته»[(١)].

وحاصلُ تقرير ابن تيميَّةَ أنه: إن عَنَيْتُم بالجسم إثباتَ الصفات الذاتية والمعنوية، فنحن نثبِتُ هذه المعانيَ، ولا نسلِّمُ لكم بأنه يصح استعمالُ لفظ «الجسم» في التعبير عنها.

فإن قالوا: إثباتُكم لتلك الصفات يقتضي التجسيمَ، فإنا نقول: إن كنتم تسمُّونه تجسيمًا فمجرَّدُ تسميتكم له تجسيمًا ليس دليلًا على بطلانه؛ لأن النصوصَ الشرعيةَ أثبتت ذلك، وأما لفظُ «الجسم» فنحن لا نستعمله، وننكر عليكم استعمالَه.

فإن قالوا: ولكن إثباتَ الصفات يستلزم التركيبَ، وإمكانَ انفصال الأجزاء بعضها عن بعض، وإمكانَ الاتصاف بالأبعاد الثلاثة، قيل لهم: لا نسلِّمُ لكم بذلك، فهذه الأمورُ من خصائص المخلوقات، ولا يلزم أن يتصفَ اللهُ بها، وأنتم إنما قلتم بها؛ لأنكم شبَّهْتُم اللهَ بخلقه؛ فتوَهَّمْتُم أن إثباتَ الصفات يقتضي تلك المعانيَ، فكما أنكم تُثْبِتون ذاتًا لله تعالى لا تشبهُ الذواتِ، فأثْبِتوا له صفاتٍ لا تشبهُ الصفاتِ.

وهذه هي الطريقةُ الصحيحةُ في التعامل مع شُبْهة التجسيم، فإن استدلَّ المُلَفِّقةُ أو الْمُعَطِّلةُ بدليل التجسيم؛ فإنه يُقالُ لهم ما قد قيل من قبلُ: إن هذه الحُجَّةَ مبنيةٌ على ألفاظ مجملة غير بيِّنة، فماذا تَعْنون بلفظ الجسم؟

فإن عَنَيْتُم به أن اللهَ تعالى هو المُتَّصِفُ بالصفات الاختيارية والصفات الذاتية؛ فنحن نُقِرُّ باتصاف الله بها، وقواطعُ نصوص القرآن والسُّنَّة معنا، ومجردُ تسميتكم لإثبات تلك الصفات تجسيمًا ليس دليلًا على البطلان؛ بل هو في الحقيقة استدلالٌ بمحِلِّ النزاع، والاستدلالُ بمحلِّ النزاع مغالطةٌ مشهورةٌ عند المناطقة تسمى المصادرةَ على المطلوب.

وإنْ عَنَيْتُم بها معانيَ أخرى فاذكروها لنا، وسنحكُمُ على كل معنًى معيَّنٍ بحكمٍ يخُصُّه، ولا نعتمدُ على مجرد التسمية بلفظ «الجسم» أو غيره من الألفاظ المجملة.

---

(١) درء التعارض بين العقل والنقل (١٠/٣٠٩).

• تعريفٌ مختصرٌ بمذهب الماتُريديَّة:

لا بُدَّ من الإشارة إلى أن كلَّ الشرح السابق كان متركزًا على مذهب الأشاعرة، ولكن هناك مذهبٌ آخرُ كبير يشمله مذهبُ المُلَفِّقة؛ وهو مذهبُ الماتُريديَّة؛ نسبةً إلى أبي منصور الماتُريديِّ السَّمَرْقَنديِّ المتوفَّى سنة ثلاثمائة وثلاثة وثلاثين.

والماتُريديَّةُ فرقةٌ كبيرةٌ، لها تراثٌ واسعٌ وكبيرٌ، وأكثرُ انتشارها في شرق العالم الإسلامي، وقد كان أبو منصور الماتريدي معاصرًا لأبي الحسن الأشعري، ولم يَلْتقيا، ومع ذلك توافَقَا في كثير من الأصول العقدية.

وقد حيَّر هذا التوافقُ كثيرًا من الباحثين والدارسين؛ لماذا توافقوا؟! وقدَّموا في ذلك تفسيراتٍ كثيرةً:

منها: أنهم اتَّحدوا في الخَصم، فلما اتحدوا في الخصم توافقت آراؤهم.

وهذا القولُ غيرُ صحيح؛ لأن أهل السُّنَّة والجماعة متَّحدون معهما في الخصومة مع الْمُعَطِّلة، ومع ذلك لم يقرِّروا قولَ الأشاعرة والماتريدية.

ومنها: أن أبا منصورٍ الماتُريديَّ اطَّلع على آراء الكُلَّابي ـ والكُلَّابيُّ هو شيخُ الأشعري ـ واطَّلَع عليها، فتوافَق مع الأشعري؛ لأن الأشعريَّ تلميذُ الكُلَّابي.

وهذا التفسيرُ مُقاربٌ، ويمكن وقوعُه في التاريخ، وقد كان فِكْرُ الكُلَّابيِّ منتشرًا في سَمَرْقَندَ، وكان طلابُه من أبرز تلاميذ ابن خُزَيْمةَ، وابنُ خُزَيْمةَ كان في تلك البقاع.

وقد اختلف الدارسون في تقدير هذا التوافق، فمنهم من يقول بأنه لا خلافَ بين المذهبين إلا في الألفاظ، ومنهم من ذهب إلى أن بين المذهبين فروقًا حقيقيةً.

والذين قالوا هذا القولَ اختلفوا في تَعداد هذه الفروق؛ فمنهم من قال: إن عددها ثلاثَ عشْرةَ مسألةً، وهذا ما قرَّره تاجُ الدين السُّبْكي، وابنُ عذبةَ، ومنهم من قال: إن الفروقَ عددُها عشرون مسألةً، ومنهم من قال: إنها أربعون مسألةً؛ كما ذكر ذلك عبد الرحيم زادةُ، ومنهم من قال: إنها خمسون مسألةً؛ كما ذكره البياضيُّ في كتابه «إشارات المرام، من عبارات الإمام».

وقد اهتم الباحثون بهذه القضية اهتمامًا كبيرًا، وألَّفوا فيها كتبًا مفردةً[١]، وتلك الفروقُ التي ذُكِرت تستوعب عددًا من الأبواب العقدية، فبعضُ الفروق متعلقةٌ بباب الأسماء والصفات، وبعضُها متعلقٌ بباب القَدَر، وبعضُها متعلقٌ بباب الأسماء والأحكام، والذي يُهِمُّنا في هذا المقام هو الفروقُ بين المذهبين في باب الأسماء والصفات، وأهمُ

---

(١) جمع أكثرها في كتاب المسائل المشتركة بين الأشاعرة والماتريدية، بسام الجابي.

الفروق بين المذهب الماتُريديِّ والمذهب الأشعري في باب الأسماء والصفات **ثلاثةٌ**(١):

الفرق الأول: في صفة الإرادة؛ فقد ذهب الماتُريديَّةُ إلى أن الإرادةَ لا تستلزم الرضى والمحبةَ، وذهب الأشاعرة إلى أن المحبةَ والرضى والإرادة بمعنًى واحد.

والفرق الثاني: في صفة الكلام؛ فقد ذهب الماتُريديَّةُ إلى أن كلامَ الله لا يُسمَعُ؛ وإنما الذي يُسمَعُ عبارةٌ عنه، وذهب الأشاعرةُ إلى جواز سماع كلام الله، وأن ما سمعه موسى هو كلامُ الله النفسيُّ.

والفرق الثالث: في صفة التكوين؛ فقد ذهب الماتُريديَّةُ إلى إثبات صفة التكوين؛ وهي عندهم صفةٌ أزليَّةٌ لله تعالى، ومعناها: إخراجُ المعدوم إلى الوجود، وفسَّروا بها كلَّ الأفعال الإلٰهية المتعدِّية؛ فالخلقُ والرزقُ والإحياءُ والإماتةُ وغيرُها من الأفعال ترجع إلى صفة التكوين، فتلك الأفعالُ لا بُدَّ أن تكون راجعةً إلى صفة قائمةٍ بذات الله؛ وهي صفةُ التكوين، وأما الأشاعرةُ فإنهم أنكروا صفةَ التكوين، وجعلوا الأفعالَ المتعدِّيةَ؛ كالخلق والرزْق والإحياء والإماتة من الصفات الإضافية التي لا تقوم بذات الله تعالى.

والأصلُ الذي يقوم عليه الفَرقُ بين المذهبين يرجع إلى الموقف من العلاقة بين الفعل والمفعول؛ فالماتُريديَّةُ يَرَوْن أن الفعلَ غيرُ المفعول، ولهذا أمكن عندهم أن تكون تلك الأفعالُ صفاتٍ لله تعالى، وأما الأشاعرةُ فإنهم يَرَوْن أن الفعلَ عينُ المفعول، ولأجل هذا لم يجعلوا تلك الأفعالَ صفاتٍ قائمةً بالله تعالى؛ لأنهم لو جعلوها كذلك لكان معناه أن اللهَ تعالى يتصفُ بالمخلوقات والمفعولات.

تنبيهٌ:

مذهبُ التلفيق مذهبٌ ضخمٌ، وواسعٌ، وكبيرٌ، وما ذكرناه هنا ليس إلا خطوطًا عريضةً في هذا المذهب، ويجب الاهتمامُ به والتعمُّقُ في دراسته ومعرفةُ كثير من تفاصيله؛ لأنه من أكثر المذاهب انتشارًا في العالم الإسلامي، فهو ليس مذهبًا سهلًا يمكن استيعابُه في كلام مختصرٍ، والواجبُ أن يتعمَّقَ طالبُ علم العقيدة في دراسته، وما ذكرناه هنا ليس إلا مجرَّدَ بيانات عريضة فقط.

المذهب الرابع: مقالةُ التفويض:

عرَّف عددٌ من العلماء مقالةَ التفويض بتعريفات متعددة، منها قولُ بعضهم: هي صرفُ اللفظ عن ظاهره؛ مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه؛ بل يُتْرَكُ ويفوَّضُ علمُه إلى الله تعالى.

---

(١) انظر: الماتريدية، لأحمد الحربي (٤٩٩).

وقال بعضُهم في تعريف التفويض: هو صرفُ اللفظ عن المعنى المتبادِر من ظاهره، ثم تفويضُ المعنى المراد بخصوصه إلى الله ﷻ.

وقيل في تعريف التفويض: هو الإيمانُ بألفاظ القرآن والحديث؛ مِن غير فِقْهٍ ولا فَهْمٍ لمراد الله ورسوله منها.

وهذه التعاريفُ الثلاثةُ وغيرُها اشتركت في قَدْر واحد؛ حاصلُه: أن مقالةَ التفويض متعلقةٌ بنصوص الأسماء والصفات، ولهذا ذُكِر في كل هذه التعريفات الثلاثة صَرْفُ اللفظ عن ظاهره.

وتعريفُ مقالة التفويض بهذه الطريقة مع صحته واستقامته إلا أنه ليس الأكملَ؛ لأن مقالةَ التفويض متعلقةٌ بإثبات الصفات من حيث هي، ثم إن لها آثارًا مترتبةً على نصوص الأسماء والصفات.

فهناك فرقٌ بين حقيقة المقالة وبين ما يترتَّبُ عليها من أثر، والتعريفاتُ السابقة عَرَّفت المقالةَ باعتبار ما يترتب عليها من أثر.

وبناء عليه فالأفضل أن يقال في تعريف مقالة التفويض: القول بأن معاني الصفات الإلهية غير معلومة للناس.

والأصل الذي أقيمت عليه هذه الدعوى يرجع إلى توهم أن إثبات الصفات على ظاهرها يقتضي نسبة إلى الله تعالى، فلم يكن من بدّ إلا بدعوى أن معانيها ليست معلومة للعباد.

ومن خلال هذا البيان يتبين أن مقالة التفويض قائمة على ركنين:

الركن الأول: أن ظاهرَ صفات الله سبحانه كلِّها أو بعضِها يوجب التشبيهَ.

الركن الثاني: أن معانيَ صفات الله مجهولةٌ لنا، ولا يمكن تعيينُها.

تنبيهان:

التنبيه الأول: أن مقالةَ التفويض لا تتعلَّقُ بإثبات أصل المعنى؛ وإنما تتعلَّق بإدراك المعنى، فمن قال بمقالة التفويض لا يقول: صفاتُ الله لا معانيَ لها؛ وإنما يقول: صفاتُ الله لها معانٍ، ولكن لا يمكن لنا أن نُدْرِكَها، فهناك فرقٌ بين إنكار أصل المعنى وبين إنكار إدراك المعنى، ومقالةُ التفويض متعلقةٌ بإدراك المعنى لا بوجوده.

التنبيه الثاني: أن هناك فرقًا بين أن نقولَ: إن معانيَ صفات الله لا يمكن أن يُدْرَكَ، وبين أن نقول: ينبغي علينا ألا نخوضَ في معاني صفات الله ﷻ، فهناك فرقٌ بين ترك التفسير وبين ادعاءِ أنه لا تفسيرَ لها.

فمن قال: صفاتُ الله لا تُفَسَّرُ، نسأله: لماذا؟ فإن قال: لأن ظاهرَها يوجب التشبيهَ؛

فهو من المفوِّضة؛ وإن قال: صفاتُ الله ﷻ أمرٌ خطيرٌ، وأمرٌ جَلَلٌ، والاشتغالُ بمعانيها ربما يوقعنا في الخَلل العظيم والخطأ الكبير فهذا المعنى صحيحٌ، وعلى هذا المعنى تُحْمَلُ عددٌ من عبارات أئمة السلف التي فيها الدعوةُ إلى ترك تفسير نصوص الصفات.

• أقسامُ المفوِّضة:

ذكر ابنُ تيميَّةَ أن المفوِّضةَ قسمان:

القسم الأول: من يقول: نصوصُ الصفات لا تُحْمَلُ على ظاهرها، ولا يُعَيِّنُ المعنى المرادَ منها؛ لأن ظاهرَها يوجب التشبيهَ.

والقسم الثاني: من يقول: إن نصوصَ الصفات تُحْمَلُ على ظاهرها، ويعتبِرُ المعنى المرادَ من الظاهر، ولكن لا يقطعُ بتحديد أن هذا المعنى هو المرادُ.

فالقسم الثاني يقول بإجراء النصوص على ظاهرها، ولكنه يمتنع عن القول بأن الظاهرَ هو المرادُ لله ﷻ؛ فالقسمان يشتركان في عدم تحديد المعنى من نصوص الأسماء والصفات، ويفترقان في أن: القسم الأولَ يقول: لا تُجْرى النصوص على ظاهرها، والقسم الثاني يقول: تُجْرى النصوص على ظاهرها، وقد نسب ابنُ تيميَّةَ القسمَ الثانيَ إلى بعض الحنابلة؛ كابن عقيل وغيره.

ألقابُ مقالة التفويض:

يُطْلق على مقالة التفويض في كتب العقائد ألقابٌ متعددةٌ؛ **أهمها ثلاثةٌ**:

اللقب الأول: مقالةُ التفويض؛ وهذه مشهورةٌ جدًّا.

اللقب الثاني: مقالةُ التَّجْهيل، ويسمى أتباعُها أهلَ التجهيل، وهذا اللقب يُطْلِقه عادةً علماءُ أهل السُّنَّة والجماعة ـ ابن تيميَّةَ وابن القيم وغيرهما ـ فإنهم يقولون: وقال أهلُ التجهيل كذا وكذا، ويقصدون الذين يَتَّبِعون مقالةَ التفويض.

اللقب الثالث: التأويلُ الإجماليُّ، ويقصدون به مَن صرف اللفظَ عن ظاهره ولم يحدِّدْ له معنًى؛ لأنهم يشتركون مع أهل التأويل المفصَّل في صرف اللفظ عن ظاهره، ويفترقون عنهم في عدم تحديد المعنى، وهذا اللقب عادةً ما يُطْلِقه العلماءُ المتأخرون من أتباع علم الكلام.

نشأةُ التفويض:

لا يُعرف تاريخُ نشأة التفويض، ولا يوجد تاريخٌ محدَّدٌ يمكن أن نقولَ: هو البدايةُ الفعليةُ لنشأة مقالة التفويض، والظاهرُ أن مقالة التفويض لم تنشأ بصورةٍ مفاجئة؛ وإنما هي عبارةٌ عن تراكماتٍ تطوَّرت حتى وصلت إلى شكلها النهائي.

وقد ذكر بعضُ الدارسين أن أولَ من أشار إلى مقالة التفويض أبو منصور الماتريديُّ؛ مؤسس الماتُريديَّة المتوفى سنة (٣٣٣هـ)، حيث يقول أبو منصور الماتريدي: «يجب القولُ بـ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥] على ما جاء به التنزيلُ وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطعُ تأويلَه على شيء لاحتماله غيرَه مما ذكَرْنا، واحتمالِه أيضًا مما لم يبلُغْنا، مما يُعلَمُ أنه غيرُ محتملٍ شُبَهَ الخلق»[1].

فأنت ترى أن أبا منصور الماتُريديَّ في هذا النص قال: لا نقطعُ بمعنى الاستواء؛ لاحتماله لمعانٍ متعددة.

ولكن بناءً على ما قرر سابقًا من أن التفويض هو الامتناع عن التفسير بناء على أن النصوص تحتمل التشبيه فهذا النص ليس ظاهرًا؛ لأنه ليس مَعيبًا على عالم من العلماء أن يقول: إن هذه الصفةَ تحتمل معانيَ متعددةً؛ فالسياقُ يؤثر في تعدُّد المعاني؛ لعدم وضوح النص أو غيرِ ذلك.

فمجرد القول بأن تفسيرَ الصفة محتمِلٌ، ليس داخلًا في حقيقة التفويض، ولا من خواصِّها، فإن لم يوجد عند أبي منصور الماتريدي إلا هذا النصُّ، فلا يصح لنا منهجيًّا أن نقول: إنه أولُ من أشار إلى مقالة التفويض.

ومع ذلك يمكن أن يُقالَ: مقالةُ التفويض انتشرت في منتصف القرن الرابع الهجري، فقد ذكرها ابنُ فورك المتوفى سنة (٤٠٦هـ)، وبيَّنَ الغلطَ فيها ونَقَضَها بأوجه متعددة ستأتي الإشارةُ إليها.

ثم أخذت هذه المقالة تنتشر وتَشيع، ومع ذلك لا توجد طائفةٌ تتبنى مقالةَ التفويض، فمقالةُ التفويض مقالةٌ شائعةٌ في طوائف الأمَّة، ولا توجد طائفةٌ تقول عن نفسها: مذهبُنا في الأسماء والصفات التفويضُ، وغايةُ ما يوجد أن المتأخرين من أصحاب مدرسة التلفيق ينسُبونها إلى أئمة السلف، فيدَّعون أن أئمةَ السلف كانوا مفوِّضةً، وهذا ادعاءٌ باطلٌ غيرُ مُبَرْهَنٍ؛ كما سيأتي.

أما أنه توجد طائفةٌ بعد هذه القرون تتبنَّى مقالةَ التفويض، فلا يوجد شيءٌ من ذلك؛ وإنما يوجد أفرادٌ بعضُهم يتوب ويرجع عن التأويل؛ فيذهب إلى التفويض، ولكن يبقى فردًا أو أفرادًا معددين ولا يكونون طائفةً مستقلَّةً بذاتها.

سببُ نشأة مقالة التفويض:

ذكر عددٌ من الباحثين أسبابًا متعددة أوصلها بعضُهم إلى أربعة أسباب، منها: غموضُ

(١) التوحيد، للماتريدي (٧٤).

النصوص، والجهلُ بمرادات النصوص، والجهلُ بمذهب السلف، وغيرُها من الأسباب.

والحقُّ أن هذه ليست هي الأسبابَ الحقيقيةَ، والذي يظهر أن السببَ الحقيقيَّ لنشأة مقالة التفويض هو محاولةُ التخلُّص من المأزِق المنهجيِّ الذي وقع فيه بعضُ أتباع علم الكلام، ووجه ذلك: أن هناك عددًا من أتباع علم الكلام ـ وخاصةً من أتباع مدرسة التلفيق ـ كانوا يُعَظِّمون السلفَ، ويدَّعون أنهم لا يخالفون مذهبَ السلف في طريقتهم، ولكنهم اصطدموا بأن للسلف أقوالًا ظاهرُها التشبيهُ على مذهبهم، وبأن كثيرًا منهم لم يدخل في تفاصيل التأويل التي خاضوا فيها، فادَّعوا أن السلفَ كانوا مفوِّضةً في الصفات، واعتمدوا على بعض الأقوال المنقولة عنهم.

فمقالةُ التشبيه إنما نشأت للتخلُّص من مأزِقٍ معيَّن، وليس باعتبارها مقالةً ينبغي أن يتبنَّاها الإنسانُ.

موقفُ علماء الكلام من مقالة التفويض:

اختلف علماءُ الكلام ـ وخاصةً الأشعريةَ والماتُريديَّةَ ـ في مقالة التفويض إلى **ثلاثة أقوال أساسية**:

القول الأول: من ينكر مقالةَ التفويض، ويرى أنها بدعةٌ منكَرةٌ لا بُدَّ من التخلص منها؛ ومن أشهر وأول من ذكر هذا الموقفَ: ابنُ فورك، فقد نصَّ على نقض مقالة التفويض، وبيَّن أنها مقالةٌ لا يجوز نسبتُها إلى أئمة السلف، ولا إلى الشريعة، وكذلك أبو القاسم القُشَيريُّ، وغيرهم من علماء الكلام.

القول الثاني: التبنِّي لها واعتبارُها المذهبَ الصحيحَ الذي ينبغي أن يسلكَه الإنسانُ؛ ومن أشهر من تبنَّى ذلك: الجُوَيني في كتابه «النظامية»؛ فالجُوَينيُّ كان يقرِّرُ التأويلَ في سائر كتبه؛ ككتاب «الإرشاد» وغيره، ثم تراجع عن ذلك إلى مقالة التفويض، ونصَّ على ذلك في كتاب «النظامية»، ونسَبَها إلى أئمة السلف.

القول الثالث: تجويزها لها؛ فبعضُ علماء الكلام يرى أنها طريقةٌ صحيحةٌ لمن أراد أن يسلُكَها؛ وهذا القولُ تبنَّاه جمهورُ المتكلمين من المتأخرين؛ ومن أشهر النصوص قولُ اللَّقانيِّ في «الجوهرة»:

وكلُّ نَصٍّ أوْهَمَ التشبيهَ ... أوِّلْهُ أو فَوِّضْ ورُمْ تَنزيهَا

وهذا القولُ هو القولُ المعتمدُ عند جمهور المتأخرين، ولكن الذين قالوا بهذه المقالة جعلوها في منزلةٍ أقلَّ من منزلة التأويل، ولهذا قالوا: «مذهبُ السلف أسلمْ، ومذهبُ الخلف أعلمُ وأحكمْ»، ومرادُهم أن: مذهبَ السلف أسْلَمُ؛ إذ فيه السلامةُ من الخوض في المعاني، ومذهبَ الخلف أعلم وأحكم، باعتباره التأويلَ والدخولَ في بحث المعاني.

وتحريرُ موقف المتكلمين من التفويض مفيدٌ في طريقة التعامل مع مقالة التفويض؛ لأننا نُدْرِكُ به أن الذين نقدوا مقالةَ التفويض ليس هم أهلَ السُّنَّة والجماعة فقط؛ وإنما بعض المتكلمين، وقد قدَّموا أوجهًا نقديةً ممتازةً ستأتي الإشارة إلى بعضها.

• الأصولُ التي قامت عليها مقالةُ التفويض:

بما أن مقالةَ التفويض نشأت مِن قِبل علماء الكلام الذين تبنَّوا مقالةَ التلفيق، فإن الأصولَ التي قامت عليه مقالة التفويض هي نفسُها الأصول التي قامت عليها مقالةُ التلفيق، وعلى هذا التقرير فإن الأصولَ التي تقوم عليها مقالةُ التفويض هي: دليلُ الحدوث، ودليلُ التركيب، ودليلُ التجسيم، فكلُّ مفوِّضٍ لا بُدَّ أن يكون معتبرًا لهذه الأدلة.

تنبيهٌ:

كثيرٌ من الذين ادَّعوا أن السلفَ مفوِّضةٌ لم ينسبوا إليهم التفويضَ في كل الصفات؛ وإنما ادَّعوا أن السلفَ مفوِّضةٌ في الصفات التي يؤولونها؛ وهي الصفاتُ الخبرية؛ كاليدين، والقدمين، والوجه، وغيرها، والصفاتُ الاختياريةُ؛ كالنزول، والاستواء، والمحبة، والرضى، وغير ذلك.

الأدلةُ النقلية التي اعتمد عليها المفوِّضةُ:

ومع أن الذين يُقَرِّرون مذهبَ التفويض يعتمدون على الأصول العقلية التي اعتُمِدَ عليها في التأويل ـ وقد بيَّنَّا ما فيها من غلط فيما سبق ـ إلا أنهم حاولوا أن يستدلُّوا عليها ببعض النصوص النقلية؛ ومن أشهر النصوص التي استدلُّوا بها قولُ الله ﷻ في سورة آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧]، واستدلالُهم بهذه الآية قائمٌ على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن نصوصَ الصفات من المتشابهِ.

والمقدمة الثانية: أن المتشابهَ لا يعلمه إلا اللهُ.

فنتيجة ذلك: أن نصوصَ الصفات لا يعلمُها إلا اللهُ.

والصحيحُ: أن كِلَا المقدمتين خطأٌ، والخطأ في المقدمة الأولى أظهرُ منه في المقدمة الثانية.

أما المقدمة الأولى؛ وهي أن نصوصَ الصفات من المتشابه، فهذا لا دليلَ عليه؛ بل هو في الحقيقة استدلالٌ بمحِلِّ النزاع، وبيانُ ما فيها من خطأ يتبين **بالأمور التالية:**

الأمر الأول: أن قولَهم مخالِفٌ لِما هو معروفٌ عن المتقدمين من أئمة السلف؛ فإن المتقدمين من أئمة السلف اختلفوا في هذه الآية كثيرًا، وذكروا فيها أقوالًا متعددةً، فقد ذكر ابنُ جرير للسلف في تحديد المتشابه خمسةَ أقوال، وذكر ابنُ الجوزي سبعةَ أقوال، ليس منها قولٌ يذكُرُ أن آياتِ الصفات من المتشابه.

وهذا يدل على أن المتقدمين من أئمة السلف لم يكونوا يعتقدون أن آياتِ الصفات داخلةٌ في المتشابه؛ وإنما هذا القول ـ أعني: إدخالَ آيات الصفات في المتشابه ـ قولٌ أُدْرِجَ في الأقوال مع العصور المتأخرة.

الأمر الثاني: أن أئمةَ السلف فسَّروا عددًا من الصفات ونصُّوا عليها، وبيَّنوا معانيَها؛ كما سيأتي بيانه، فلو كانت نصوصُ الصفات داخلةً في المتشابه لَما فسَّروا منها شيئًا.

أما المقدمة الثانية: وهي أن المتشابهَ لا يعلمه إلا اللهُ، فإننا لا نسلِّمُ بصحة ذلك؛ ومن قال من العلماء بأن المتشابهَ لا يعلمه إلا الله، فإنهم يقصدون بالمتشابه هنا حقائقَ الأشياء؛ لا معانيَها، ولم يقل أحدٌ منهم: إن إدراك المعنى يدخل في المتشابه الذي لا يعلمه إلا اللهُ.

ثم يُقال: إذا كانت آياتُ الصفات من المتشابهَ، فهل كان النبيُّ ﷺ يعلم معناها أم لا؟

فإن قالوا: نعم؛ فقد أبطلوا قولهم، وإن قالوا: لا، فمعنى ذلك أن النبيَّ ﷺ لا يعلمُ معانيَ الصفات؛ وهذا قولٌ شنيعٌ لم يقل به أحدٌ، فلا يُتصوَّرُ أن مسلمًا يقول: إن النبيَّ ﷺ كان يجهل معانيَ بعض آيات القرآن، وخاصةً الآياتِ التي فيها وصفُ الله تعالى وبيانُ كماله.

فإن قيل: يُشْكِلُ على ذلك ما رواه عبد الرزاق عن مَعْمَرٍ عن ابن طاوسٍ عن أبيه عن ابن عباس: أنه رأى رجلًا انتفض لـمَّا سمع حديثًا عن النبي ﷺ في الصفات؛ استنكارًا لذلك، فقال: ما فَرَقُ هؤلاء؟ يجِدون رِقَّةً عند مُحْكَمِه، ويهْلِكون عند متشابهه»[1].

وهذا الإشكالُ يمكن دفعُه بأن ابنَ عباس لا يقصد أصلَ الصفة، فهي عنده من المحكم؛ وإنما يقصدُ بعضَ التفاصيل المتعلقة بتلك الصفة مما ورد في ذلك الحديث، فقولُ ابن عباس ذلك جاء في الإنكار على رجلٍ انتفض عند سماعه لشيء مخصوص بصفة القدم ووَضْعِها على النار، فعن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: حدثه رجل، حديث أبي هريرة، هذا فقام رجل فانتفض، فقال ابن عباس: «ما فرق بين هؤلاء يجيدون عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه»، فهذا البيان يدل على أن الرجل انتفض لأنه تدخل بذهنه في كيفية الصفة، فأنكر عليه ابن عباس صنيعه وبين أنه دخل في المتشابه.

---

(١) رواه عبد الرزاق في تفسيره (٢٩٦٠).

الأوجهُ التي تدلُّ على خطأ مقالة التفويض من حيث هي:

قبل أن نذكر هذه الأوجهَ لا بُدَّ أن نشيرَ إلى أن الذين نقضوا مقالةَ التفويض **صنفان**:

الصنف الأول: بعضُ علماء الكلام، ونقضُهم لا بُدَّ من إظهاره حتى يتبيَّنَ للدارس بأن هذه المقالةَ ليست منكرةً عند أئمة السلف فقط؛ بل هي كذلك عند كثيرٍ من علماء الكلام.

والصنف الثاني: هم أهلُ السُّنَّة والجماعة، ونصوصُهم في ذلك كثيرةٌ؛ كما سيأتي بيانه.

أما الأوجهُ التي تدل على بُطلان مقالة التفويض فسنذكر منها خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن مقالةَ التفويض تُناقِضُ الأمرَ بالتدبُّر في القرآن؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، وكما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾، فهذه الآياتُ فيها أمرٌ بالتدبر، وحثٌّ عليه في جميع آي القرآن؛ ومن المعلوم أن التدبُّرَ لا يمكن أن يتحقَّق إلا بعد فَهْم المعنى؛ فالأمر الذي لا يمكن أن يُفهَمَ منه شيءٌ لا يمكن تدبُّرُه، فهناك تلازمٌ ضروري بين التدبُّر وبين فَهْم المعنى.

وهذا الوجه قائمٌ على **مقدمتين**:

الأولى: أن التدبُّرَ قائمٌ على إدراك المعنى.

الثانية: أن الأمر بالتدبُّر جاء مطلقًا في القرآن لكل الآيات.

فكل من يُفوِّض معانيَ نصوص الأسماء والصفات، ويزعم بأنه لا يعلمها إلا اللهُ، فهذا في الحقيقة يناقِضُ هذا الأمرَ المطلق.

اعتراضاتٌ وجوابُها:

حاول بعضُ المعاصرين ممن يصحِّحُ التفويضَ وينسُبه إلى السلف أن يتخلَّصَ من دلالة هذا الوجه، **فذكر اعتراضين**:

الاعتراض الأول: أن من يستدل بهذا الوجه يتصوَّرُ أن مقالةَ التفويض تعني: أن نصوصَ الأسماء والصفات لا معنًى لها، وهذا مخالفٌ لحقيقة المقالة؛ فإن المقالةَ تقوم على أنه لا يمكن إدراكُ المعنى.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح، فنحن مدرِكون لحقيقة مقالة التفويض، ولذا قلنا: إنها تعني أن نصوصَ الأسماء والصفات لا تُدرك معانيها، وليس أنه لا معنًى لها، واعتراضُنا عليها قائمٌ على أنها تناقِضُ الأمر بتدبُّر القرآن كلها، فمن يقول بأن ثمةَ نصوصًا لا يمكن للبشر إدراكُ معناها هو في الحقيقة يناقِضُ الأمرَ بالتدبر.

الاعتراض الثاني: أن هناك فَرْقًا بين المعنى العام للآية وبين المعنى الخاص، فمقالةُ التفويض لا تنكر إدراك المعنى العامَّ؛ وإنما تنكر إدراك المعنى الخاصَّ، والتدبُّرُ يمكن أن يقوم على المعنى العام، فنحن يمكن أن نتدبَّرَ آياتِ الصفات بناءً على معانيها العامة.

ثم ذكر مثالًا على ذلك، وهو قولُه تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، فقد أدرك السلفُ من هذه الآية أن اليهودَ نسبوا البُخْلَ إلى الله؛ فكذَّبهم اللهُ وأخبرهم بعطائه وفضْله وإنعامه وإحسانه بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ أي: هو الكريمُ صاحبُ النِّعم.

فالمعنى العام لهذه الآية: أن اللهَ ﷻ صاحبُ فضل وعطاء وإحسان، وأنه كريمٌ، وهذا لا تعرُّض فيه للمعنى الخاصِّ للآية الذي هو إثبات صفة اليدين أو عدمه.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح؛ لأن تحديدَ المعنى العام للآية لا يمكن إلا بعد تحديد المعنى الخاص لها، وهذا ما يدل عليه المثالُ الذي ذكره، فإن المعنى الذي جعله معنى عامًّا للآية إنما هو تأويلُها وصرفُها عن ظاهرها، فهو التفسيرُ نفسُه الذي يذكره المعتزلة والجَهْميَّة، فإنهم حين يفسِّرون هذه الآيةَ يذكرون أن معنى قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ أي: إن اللهَ ﷻ صاحبُ النعم، وإن فضلَه وعطاءه للبشر مستمرٌّ، فلم يحدِّدِ المعنى المخالفَ لظاهر الآية إلا بعد أن فَهِمَ أن لفظَ اليد يُراد به الإنعامُ والإعطاءُ، وهذا الفهمُ منافٍ للتفويض.

فغايةُ ما فعل ذلك المعترضُ أنه أخذ التأويلَ الذي يقرِّره الْمُعَطِّلةُ لتلك الآية، وسمَّاه معنًى عامًّا، وادَّعى أنه لا ينافي التفويضَ، والحقيقةُ أنه منافٍ له تمامَ المنافاة.

الوجه الثاني، وهو قريبٌ من الوجه الأول: أن مقالةَ التفويض مناقِضةٌ للأمر بتعقُّل القرآن؛ فإن الله ﷻ أمرنا بتعقل القرآن وتدبره باعتباره عربيًّا مبينًا؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢] وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ٣]؛ فهذه الآياتُ وغيرُها تَحُثُّ على تعقُّل القرآن ووجوب معرفة معانيه، ولذلك جعله اللهُ عربيًّا يُفْهم المعنى منه، ويمكن للإنسان أن يتحصَّلَ على مراداته، ولم يُفَرِّقْ بين أنواع الآيات، ولم يفرِّقْ بين آيات الصفات وغيرها.

يقول القُشيري ـ وهو من علماء الأشعرية ـ في بيان هذا الوجه: «أليس اللهُ يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فإذن على زعمهم ـ يعني: على زعم المفوضة ـ يجب أن يقولوا: كذَبَ، حيث قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥]؛ إذ لم يكن معلومًا عندهم، وإلا فأين هذا البيانُ؟ وإذا كان بلغة العرب فكيف يدَّعي أنه مما لا تعلمه العربُ لما كان ذلك الشيءُ عربيًّا؟! فما قول في مقالٍ مآله تكذيب الله ﷻ، ثم كان النبيُّ ﷺ يدعو الناسَ إلى عبادة الله، فلو كان في كلامه وفيما يُلْقيه لأمته شيءٌ لا يعلم

تأويلَه إلا اللهُ؛ لكان للقوم أن يقولوا: بيِّن لنا أولًا ما تدعونا إليه، وما الذي تقول؛ فإن الإيمانَ بما لا يُعلَمُ أصلُه غيرُ متأتٍّ، ونسبةُ النبي ﷺ الى أنه دعا الى ربٍّ موصوفٍ بصفات لا تُعقَلُ أمرٌ عظيمٌ لا يتخيله مسلمٌ؛ فإن الجهلَ بالصفات يؤدى الى الجهل بالموصوف»[١].

فإن قيل: يُشكِلُ على الوجه الأول والثاني الحروفُ المُقَطَّعة في أوائل السور، فهي ليس لها معنًى، فلا يتعلَّقُ بها التدبُّرُ والتعقُّلُ.

قيل: هذا ليس مُشْكِلًا **لأمرين**[٢]:

الأمر الأول: أنه لا يُسَلَّمُ بأن هذه الحروفَ ليس لها معنًى، فمن المعلوم أن المفسرين اختلفت مواقفُهم من الحروف المقطَّعة المذكورة في أول عدد من السور على أقوال، وذهب كثيرٌ منهم إلى أنها تتضمن معاني يمكن إدراكُها، واختلفوا في تحديدها على أقوال، ولكن مجرَّدَ اختلافِهم يدل على إقرارهم بتضمُّنها للمعنى وإمكان إدراكه، يقول ابن قتيبة: «إنّا لم نَرَ المفسرين توقَّفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا متشابهٌ لا يعلمه إلا اللهُ؛ بل أمَرُّوه كلَّه على التفسير، حتى فسَّروا الحروفَ المقطّعة في أوائل السُّور، مثل: الر، وحم، وطه، وأشباه ذلك، وسترى ذلك في الحروف المشكلة، إن شاء الله»[٣].

الأمر الثاني: أنه على التسليم بأنها ليست مما يتضمن معنًى أو مما يمكن إدراكُه، فإن ذلك ليس مشكِلًا؛ لأن تلك الحروفَ ليست كلامًا في ذاتها؛ وإنما هي كلماتٌ، والتدبُّرُ والتعقُّلُ إنما لا يكون للكلام لا للكلمات المجردة، فعَلِمْنا بذلك أن الأمرَ بتدبُّر القرآن متوجِّهٌ إلى معانيه وليس إلى حروفه الهجائية المجرَّدة التي لا تمثِّلُ وحدها معنًى يمكن تدبُّره[٤].

الوجه الثالث: أن مقالةَ التفويض مناقِضةٌ لمقصد الرسالة، فإن المقصدَ الأعلى من الرسالة ـ كما هو معلومٌ ـ هدايةُ الناس وإرشادُهم إلى أحسن تصوُّرٍ عن خالقهم ومعبودهم، فإذا كانت نصوصُ الصفات المتعلقة بالله ﷻ لا تُعلم المراداتُ الخاصةُ منها؛ فكيف تكون هدايةُ الناس إذن إلى معبودهم؟ وقد أشار إليه ابنُ تيميَّةَ في عدد من المواقف.

الوجه الرابع: أن مقالةَ التفويض مناقِضةٌ لطريقة بيان الشريعة لمقاصدها؛ فإن الشريعةَ كثيرًا ما تربِطُ بين الصفات وآثارها ومتعلقاتها، فإذا ذكَرَتْ أمرًا يتعلَّقُ بالعظمة، ذكرت صفةَ

(١) إتحاف السادة المتقين، للزبيدي (٢/ ١١٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٨/ ٣٢٢).

(٣) تأويل مشكل القرآن (٦٧).

(٤) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٤/ ٣).

القوة والجبروت والاستغناء، وإذا ذكرت أمرًا يتعلَّقُ بالرحمة والمحبة، ذكرت صفةَ المغفرة، والرحمة، والمحبة، والوُدِّ؛ إلى غيرِ ذلك من الطرائق.

ومن أوضح المقامات في الشريعة التي تدلُّ على هذا المعنى قولُ النبي ﷺ من حديث أبي سعيد الخُدْريِّ: «**يا أيها الناسُ، ارْبَعوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدْعون أصَمَّ ولا غائبًا، إنه معكم إنه سميعٌ قريبٌ**»، فتركيبُ هذا الحديث يدلُّ دلالةً صريحةً على أن السميعَ والقريبَ هنا له معنًى يفهمُه الناسُ، ولهذا ربَط النبيُّ ﷺ بين حالهم في الدعاء وبين هذين الاسمين، فلو كانت أسماءُ الله وصفاتُه لا يُفْهَمُ منها شيءٌ فما فائدةُ هذا الربط وهذا البيان؟

الوجهُ الخامسُ: أن مقالةَ التفويض تترتب عليها لوازمُ باطلةٌ، وقد ذكر العلماءُ عددًا من تلك اللوازم؛ ومن أظهر تلك اللوازم: نسبةُ الجهل إلى النبي ﷺ، أو نسبةُ التقصير إليه في البلاغ، وقد أشار إلى هذا الوجه عددٌ من العلماء، منهم ابنُ فورك، حيث ذكر أن من المعلوم أن النبيَّ ﷺ خاطب الناسَ بلغة العرب ليفهموا مرادَه ويعقِلوه، وبناءً عليه فالأمرُ لا يخلو من حالين: إما أن يكون أشار بتلك الألفاظ إلى معانٍ صحيحةٍ مفهومةٍ، وإما أنه لم يُشِرْ بتلك الألفاظ إلى معانٍ، والاحتمالُ الثاني باطلٌ؛ لأنه سيؤدي إلى نسبة السَّفَه والعَبَث إلى النبي ﷺ؛ وهو مُنَزَّهٌ عن ذلك، فلم يَبْقَ معنا إلا الاحتمالُ الأولُ، وهو أنه أشار بتلك الألفاظ إلى معانٍ مفهومة ومفيدة.

فإذا كان الأمرُ كذلك فهو لا يخلو أيضًا من حالتين: إما أن يكون إلى معرفة تلك المعاني طريقٌ معلومٌ للناس، وإما ألا يكون لها طريقٌ معلومٌ، والقولُ بأن الناسَ لا يمكنهم إدراكُ تلك المعاني فيه نسبةُ النقص إلى النبي ﷺ أو الجهلِ؛ لأنه سيُقال: هل النبيُّ ﷺ يعلمُها أم لا؟ فإن قالوا: لا يعلمُها، فهذا انتقاصٌ من النبي ﷺ، وإن قالوا: يعلمُها، فيُقال لهم: هل بلَّغها أم لم يُبَلِّغْها؟ فإن قالوا: لم يُبَلِّغْها؛ فقد نسبوا إليه التقصيرَ في البيان، وإن قالوا: بلَّغَها، فقد نقضوا قولَهم، وقد ذكره ابن تيميَّةَ في عدد من كتبه[1].

المقام الثاني: نسبةُ مقالة التفويض إلى أئمة السلف:

اشتَهرت نسبةُ التفويض إلى أئمة السلف عند المتكلمين حتى أضحت من الأمور المستفيضة التي لا يحتاج إثباتُها إلى استدلال، ولا يكاد أحدٌ ينكِرُها، فكلُّ المتأخرين يذكُرون هذه النسبةَ، وأن أئمةَ السلف كانوا مفوِّضةً، والذي يقرأ في كتب التفاسير، أو شروح الأحاديث، أو في العقائد المتأخرة؛ يَجِدُ هذه النسبةَ ظاهرةً، يَجِدُها في كلام النووي وابن حجر وكلام المفسرين كثيرًا، ويَجِدُها أيضًا في كلام شُرَّاح العقائد.

---

(١) من أفضل المواضع التي ناقش فيها ابن تيمية مقالة التفويض: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٠) وما بعدها.

وفي هذا المقام سنناقش قضيتين:

القضية الأولى: الأدلةُ التي تدلُّ على بُطلان هذه النسبة، وأن أئمةَ السلف لم يكونوا مفوِّضةً وإنما كانوا مثبتةً للمعاني.

القضية الثاني: نقْضُ المستندات التي اعتمد عليها من يتبنَّى تلك النسبةَ.

أما بالنسبة للقضية الأولى: فقَبْلَ ذِكْر تلك الأدلة لا بُدَّ من التنبيه على أن كثيرًا من الباحثين الذين اشتغلوا بإثبات بطلان هذه النسبة، لم يحرِّروا الأدلةَ التي تضمَّنها كلامُ السلف؛ وإنما اقتصر عملُهم في كثير من مشاهده على نقل أقوال أئمة السلف وجَمْعها.

وهذه الطريقةُ صحيحةٌ؛ وهي نفسُها الطريقة التي يستخدمها مَن نسب التفويضَ إلى أئمة السلف، فقد جمع بعضُهم أكثرَ من مائة نقل عن أئمة السلف، ادَّعى فيها أنها تدلُّ على التفويض.

ومع أن طريقة جمع مقالات أئمة السلف مقبولةٌ وصحيحةٌ، وتؤدي غرضًا لا بأسَ به، فإن هناك طريقةً أخرى هي أفضلُ في البيان وفي الاستدلال، وأعمقُ في بيان المقصود؛ وهي أن تُستخرج المعاني التي تضمَّنَتْها تلك النقولُ؛ بحيث تكون هي الأدلةَ التي ينطلق منها الباحثُ في تحرير مذهب أئمة السلف.

فهذه هي الطريقةُ التي سنسلُكُها في هذا الموضع، فنذكُر المعنى الاستدلاليَّ ثم نذكر بعضَ كلام أئمة السلف الذي يدل عليه.

وبناءً عليه نقول: إن الأدلةَ على أن السلف ليسوا مفوضةً وإنما كانوا من مثبتة معاني الصفات **ثمانية عشر دليلًا**.

الدليل الأول: طريقةُ توضيحهم لمذهبهم، فإنهم حين يوضِّحون مذهبهم ويشرحونه يذكرون أنهم يُثْبِتون الأسماءَ والصفاتِ لله على الحقيقة، وأنهم يعتقدون أنها ثابتةٌ لله حقيقةً لا مجازًا، فاستعمالُ الحقيقة ونفيُ المجاز يدل على أنهم مُدْرِكون للمعاني؛ إذ إن الحقيقةَ لا يمكن أن يُتوصَّل إليها إلا بعد إدراك المعنى.

وهذا المعنى مشهورٌ ومنتشر كثيرًا في كلام أئمة السلف؛ ومن ذلك قولُ ابن جرير الطبري: «الصوابُ مِن ذلك عندنا في الصفات أن نثبِتَ حقائقَها على ما نعرف من جهة الإثبات ونفي التشبيه؛ كما نفى ذلك عن نفسه جل ثناؤه فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: ١١]، فيُقال: اللهُ سميعٌ بصيرٌ له سمعٌ وبصَرٌ؛ إذ لا يُعقَلُ مسمًّى «سميعًا، بصيرًا» في لغة ولا عقلٍ في النُّشوء والعادة والمتعارف إلا مَن له سمعٌ وبَصَرٌ»... إلى أن قال: «ونُثْبِتُ كل هذه المعاني التي ذكرنا أنها جاءت بها الأخبارُ

والكتابُ والتنزيل على ما يُعقل من حقيقة الإثبات، وننفي عنه التشبيه»[١].

ويقول ابن عبد البر: «أهلُ السُّنَّة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسُّنَّة، والإيمانِ بها وحمْلِها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيِّفون شيئًا من ذلك ولا يحُدُّون فيه صفةً محصورةً»[٢].

الدليل الثاني: تأكيدُهم على ضرورة الأخذ بظاهر النصوص وإنكارُهم على من خالَف الظاهر، ومعنى هذا الدليل: أن أئمةَ السلف كثيرًا ما يكررون أنه يجب على الإنسان أن يأخُذَ بما ظهر من نصوص الأسماء والصفات، ويجب عليه ألا يتخلَّى عن هذا الظاهر، وأنكروا على من خرج عن الظاهر ووصفوه بالبدعة والانحراف.

وهذا المعنى ذكره عددٌ من العلماء؛ منهم قِوامُ السُّنَّة الأصفهانيُّ؛ حيث يقول: «مذهبُ مالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وأحمد، ويحيى بن سعيد القطَّان، وعبد الرحمٰن بن مهدي، وإسحاق بن راهويه: أن صفاتِ الله التي وصف بها نفسَه ووصفه بها رسولُه، مِن السمع والبصر واليدين وسائر أوصافه إنما هي على ظاهرها المعروف المشهور، من غير كيفٍ يُتَوَهَّمُ فيها ولا تشبيهٍ ولا تأويل»[٣].

اعتراضٌ وجوابُه:

اعترض بعضُ المعاصرين على هذا الدليل فذكر أن المرادَ بالظاهر في كلام السلف ظاهرُ اللفظ وليس ظاهرَ المعنى؛ أي: أن مرادَ السلف أن تُحْمَلَ على ظاهر اللفظ فقط ولا يتصرَّفَ فيه ولا يُغَيَّر، واعتمد في تأكيد اعتراضه على أقوال كثيرة لبعض أئمة السلف منها: كلامُ الصابوني، حيث يقول: «ويُجْرونه على الظاهر، ويَكِلون عِلْمَه إلى الله، ويُقِرُّون بأن تأويلَه لا يعلمه إلا اللهُ»[٤].

ولكن هذا الكلامَ غيرُ صحيح؛ لأن السلف إنما أطلقوا هذه العبارةَ في مقام الردِّ على المؤولة، فلما انتشرت مقالةُ المؤولة الْمُعَطِّلة، أنكروها وقالوا في سياق الإنكار عليها: تُجْرى على ظاهرها، وهذا يدل على أنها تُجرى على ظاهرها الظاهر المعروف المتبادِر إلى الذهن.

ثم إن عددًا من أئمة السلف قالوا: تُجرى على ظاهرها؛ على ما هو معروفٌ من لغة العرب، وهذا تفسيرٌ منهم لقولهم: تُحْمَلُ على ظاهرها.

---

(١) التبصير في الدين (١٤٢).

(٢) التمهيد، لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر (٧/ ١٤٥).

(٣) العلو للعلي الغفار للذهبي (٢٦٣).

(٤) عقيدة السلف أصحاب الحديث، للصابوني (٣).

وهذا هو المعنى الذي أشار إليه الصابونيُّ؛ فإن المحتَجَّ بكلامه حذَفَ مقطعًا قبل هذا النص الذي نقله فيه دلالةٌ بيِّنةٌ على المراد، يقول الصابوني: «بل ينتهون فيها إلى ما قاله اللهُ تعالى وقاله رسولُه ﷺ، من غير زيادةٍ عليه ولا إضافةٍ إليه، ولا تكييفٍ له ولا تشبيهٍ، ولا تحريفٍ، ولا تبديل، ولا تغيير، ولا إزالةٍ لِلَفظ الخبر عما تعرفه العربُ، وتضعُه عليه ـ يعني: تضع المعنى عليه في هذا اللفظ ـ بتأويلٍ منكرٍ مستنكرٍ، ويُجْرونه على الظاهر، ويَكِلون عِلْمَه على الله»[1].

فالصابونيُّ إذن لا ينكر إدراكَ المعنى بل يُثْبِتُه، ويذكر أنه لا بُدَّ أن يُحْمَلَ على ما تعرِفُه العربُ.

الدليل الثالث: طريقةُ نقضهم للمذاهب المخالفة؛ فإن أئمةَ السلف في نقضهم لمذهب الْمُعَطِّلة لم ينكروا عليهم أنهم حدَّدوا معنًى للأسماء والصفات؛ وإنما أنكروا عليهم أنهم صرَفوا نصوصَ الأسماء والصفات عن ظاهرها، فأئمةُ السلف لا يقولون: الْمُعَطِّلةُ أخطؤوا؛ لأنهم حدَّدوا معانيَ للأسماء والصفات؛ وإنما يقولون: الْمُعَطِّلةُ أخطؤوا؛ لأنهم حدَّدوا معانيَ باطلةً للأسماء والصفات، أو لأنهم صرَفوا نصوصَ الأسماء والصفات عن ظاهرها.

فطريقةُ نقض أئمة السلف لمذهب الْمُعَطِّلة تدلُّ على أنهم مُدْرِكون لأصل المعاني، ولهذا لم يكن نقضُهم للمعطلة؛ لأنهم حدَّدوا معانيَ للأسماء والصفات؛ وإنما كان لأنهم صرفوها عن ظاهرها، أو حدَّدوا معانيَ ليست هي المعانيَ الصحيحةَ.

الدليل الرابع: تَبَنِّي أئمة السلف للمنهج التفسيري في الأسماء والصفات؛ فإن أئمةَ السلف كانوا يتبنَّون المنهج الذي يفسِّرُ معانيَ الأسماء والصفات، وينسُبونه إليهم، ويذكرون أنه هو منهجُهم، وهذا المعنى مكرَّرٌ في عدد من كلماتهم، يقول سفيانُ بن عيينة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «هذه الأحاديثُ ـ يعني: أحاديثَ الصفات ـ التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الصفات والأسماء والرؤية، حقٌّ نؤمِنُ به، ولا نُفَسِّرُها إلا كما فَسَّر لنا مَن فوقُ»؛ يعني: كما فسَّرها لنا النبيُّ ﷺ والصحابةُ، فمبدأُ تفسير الأسماء والصفات عند أئمة السلف مبدأٌ مقبولٌ، وليس ممتنعًا كما يقول المفوِّضةُ.

ويقول الإمامُ الترمذيُّ بعد أن ذكر مجملَ اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة في الصفات: «أما الجَهْميَّةُ فأنكرت هذه الرِّواياتِ، وقالوا: هذا تشبيهٌ، وقد ذكر اللهُ تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه: اليدَ، والسمعَ، والبصرَ، فتأوَّلت الجَهْميَّةُ هذه الآياتِ وفسَّروها على غير ما فسَّر أهلُ العلم، وقالوا: إن اللهَ لم يخلُقْ آدمَ بيده، وقالوا: إنَّ معنى اليد ها

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث، للصابوني (٣).

هنا القوةُ»[١].

الدليل الخامس: تفسيرُ أئمة السلف لأفراد الصفات، والفرقُ بين هذا الدليل والدليل الرابع أن الدليلَ السابق بيانٌ للمنهج إجمالًا، وهذا الدليلُ بيانٌ لتطبيق المنهج أو لأفراد التفسيرات، وقد فسَّر أئمةُ السلف صفاتٍ كثيرةً، منها: صفةُ الاستواء، فقد فسَّروها بمعانٍ متعددة؛ كالعلو والارتفاع، وبعضُهم فسَّرها بالجلوس، وبعضُهم فسَّرها بالاستقرار، وهذه التفسيراتُ تدل على أنهم يُدْركون معنى الاستواء.

وكذلك فسَّروا صفة الحنَّان، وصفة التعجب، وصفة اليدين، وصفة النزول، وصفة التجلِّي، وصفةَ الصمدية، وغيرَها من الصفات الواردة في نصوص الكتاب والسُّنَّة، ففسَّروها بمعانيها في اللغة، فلو كانوا مفوِّضةً لَما فسروها، والرواياتُ التي فيها هذه التفسيرات مشهورةٌ ومَبْثوثة بكثرةٍ..

ومن أبلغ الآثار الدالة على ذلك قولُ مجاهد بن جَبْرٍ: «عرَضْتُ المصحفَ على ابن عباس ثلاث عَرَضاتٍ من فاتحته إلى خاتمته أوقِفُه عند كل آية وأسألُه عنها»[٢]، فلو كان أئمة السلف يرون أن نصوص الصفات لا يدرك معناها لما أوقفه عندها وسأله عنها، ولو كان حقًّا لم يسأله عن معناها لبيَّن ذلك؛ لأن عددها في القرآن كبير جدًّا.

الدليل السادس: التصرُّفُ في اللفظ؛ ومعنى هذا الدليل: أن أئمةَ السلف يتصرفون في ألفاظ الصفات، ويغـيِّرون من تركيبها؛ فيجعلون صيغةَ الاسم صيغةَ فِعْلٍ، ويجعلون الصيغةَ الفعلية صيغةً اسمية؛ فاللهُ ﷻ مثلًا ذكر الاستواءَ في القرآن في سبعة مواطنَ كلُّها بصيغة الفعل «استوى على العرش»، ومع ذلك فأئمةُ السلف يستخدمون صيغةَ الاسم يقولون: «اللهُ مُسْتَوٍ على العرش»، فهذا التغييرُ في الصِّيَغ يدلُّ على أنهم مُدْرِكون للمعنى، فغيَّروا الصيغة بناءً عليه.

ومما يدلُّ على أن هذا التصرُّفَ يدل على أنهم مُدْرِكون للمعنى: أن بعضَ أئمة الكلام يُقَرِّرون بأن التصرفَ في الصيغة يناقض التفويضَ، يقول الغزاليُّ: «التصرفُ الثالثُ الذي يجب الإمساكُ عنه: التصريفُ؛ ومعناه: أنه إذا ورد قولُه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ فلا ينبغي أن يُقالَ: مستوٍ ويستوي؛ لأن المعنى يجوزُ أن يختلِفَ»[٣].

الدليل السابع: التعبيرُ باللفظ المرادِف؛ بحيث إنهم يُعَبِّرون عن لفظٍ ورد في نصوص الأسماء والصفات بلفظ آخرَ لم يَرِدْ في النصوص، أو ورَد في نصٍّ آخرَ ولكنه بالمعنى

---

(١) سنن الترمذي (٦٦٢).

(٢) رواه الطبري في تفسيره (١/ ٨٥).

(٣) إلجام العوام، عن علم الكلام؛ ضمن رسائل الغزالي (٣١٢).

نفسه؛ ومن ذلك قولُ شيخ المالكية في زمانه ابن أبي زيد يقول: «اللهُ فوق العرش بذاته»، فكلمةُ «فوق العرش» لم تستخدم في نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ وإنما الذي ورد «استوى على العرش»، فعبَّر عن الاستواء باللفظ المرادِف؛ وهو الفوقيةُ.

وهذه المقالةُ ـ فوق العرش لذاته ـ استعملها ابنُ أبي شيبة، وعثمانُ الدارميُّ، وأبو نصر السِّجْزيُّ؛ بل قال السجزي: «وأئمتُنا: كالثوري، ومالك، والحمَّادين: حماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وابن عيينة، وابن المبارك، والفضيل، وأحمد، وإسحاق: متفقون على أن اللهَ فوق العرش بذاته»[١]؛ فالسلفُ يعبِّرون بالألفاظ المترادفة، فلو كانوا مفوِّضةً، لَما عبروا بهذا التعبير.

الدليل الثامن: استعمالُ أئمة السلف لأسلوب تحقيق الصفة؛ ومعنى هذا الدليل: أن أئمة السلف كانوا يستخدمون أسلوبَ الإشارة باليد، في شرح معنى الصفة، فقد استخدموه في صفة التجلِّي، وفي صفة الأصابع، وفي صفة الهزِّ، وفي صفة السمع والبصر، وقد سبق ذِكْرُ الشواهد الدالة على ذلك.

فلو كانوا مفوضةً لما استعملوا هذا الأسلوبَ؛ لأنه يناقض التفويضَ، ويدل على أنهم مُدْركون للمعنى.

الدليل التاسع: تنصيصُهم على أن صفاتِ الله يجب أن تُفهَمَ على ما تعرفه العربُ من كلامها؛ ومعنى هذا الدليل: أن أئمةَ السلف يُقَرِّرون بأننا يجبُ أن نفهمَ معانيَ الأسماء والصفات على ما هو معروفٌ في لغة العرب، وقد قرر هذا المعنى ابنُ قتيبة، والدارمي، وابن جرير الطبري، وابن خُزَيْمةَ، والصابونيُّ، وابن مَنْدَه، وأبو نصر السجزي، وغيرهم كثيرٌ.

يقول ابنُ قُتيبةَ: «الواجبُ علينا أن ننتهيَ في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته، أو حيث انتهى رسولُه ﷺ، ولا نُزيلَ اللفظَ عما تعرفه العربُ من جهة المعنى، ونضَعَه له ونُمْسِكَ عما سوى ذلك»[٢]، ويقول الدارميُّ: «ولا يجوزُ الكلامُ في آيات الصفات، وأحاديث الإثبات، ونفي المثلية عنها، والإيمان بها، إلا بما يُعْرَفُ من اللغة العربية على سياق الكلام وملازمته»[٣].

الدليل العاشر: استعمالُ أئمة السلف للألفاظ التي تزيد من تحقق المعنى، ومعنى هذا الدليل: أن أئمةَ السلف في شرحهم لمعاني الصفات يذكرون ألفاظًا تدل على أنهم

---

(١) العلو، الذهبي (١/ ٢٣٥).
(٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، لابن قتيبة (٤٤).
(٣) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي، للدارمي (١/ ٢٩٠).

يقصِدون المعنى بالفعل، من ذلك مثلًا استعمالُ عبارةِ «بائنٌ من خلقه»، فهذا اللفظُ استعمله كثيرٌ من أئمة السلف في إثبات معنى العلو، حيث يقولون: اللهُ ﷻ عالٍ على خلقه، بائنٌ من خلقه، وهو يدل على أنهم يقصدون معنى العلو حقيقةً.

ويقولون أيضًا: هو مستوٍ على العرش، أو فوق العرش بذاته، فلفظُ «بذاته» ليس موجودًا في الكتاب والسُّنَّة، واستعمالُه يدل على أنهم يقصِدون المعنى حقيقة.

ومن ذلك أيضًا قولُهم: يأتي يومَ القيامة بنفسه، فهذا التركيبُ غيرُ موجود في الكتاب والسُّنَّة؛ وإنما زادوا لفظةَ «بنفسه»؛ ليدللوا على أنهم يقصدون معنى الإتيان حقيقةً، وهذا اللفظ استعمله الدارميُّ.

ومن ذلك أيضًا قولهم: «حقيقةً لا مجازًا».

فاستعمالُ مجمل تلك التراكيب يدل على أنهم مدْرِكون لمعنى الأسماء والصفات.

الدليل الحادي عشر: إثباتُ تفاصيل الصفة، ومعنى هذا الدليل: أن السلفَ لم يقتصروا على مجرد إثبات معنى الصفة؛ وإنما دخلوا في تفاصيلها، وتحدَّثوا بها من غير نكير؛ ومن غير تحفُّظ؛ ومن أكثر الصفات التي تحدَّث أئمةُ السلف في تفاصيلها: صفةُ الكلام، وصفةُ الاستواء، وصفة اليدين.

فإنهم يقولون في صفة الكلام: «منه بدأ وإليه يعود»، وهذه اللفظةُ غيرُ موجودة في نصوص الكتاب والسُّنَّة، ويقولون أيضا: «اللهُ يتحدث بصوتٍ مسموع»؛ إلى غير ذلك من تفاصيلَ في صفة الكلام.

وأما في صفة الاستواء؛ فإنهم ناقشوا مسائلَ متعددةً فيها، منها: هل يخلو منه العرشُ أم لا؟ وناقشوا معانيَه وعبَّروا بتعابيرَ متفاوتةٍ مثل: «فوق» وغيرها، وزادوا لفظةَ «بذاته»، فذكروا تفاصيلَ متعددةً متعلقةً بهذه الصفة.

وأما صفةُ اليدين، فقد تحدَّثوا فيها كثيرًا، وعبَّروا فيها بألفاظ متعددة؛ كقولهم: مسَّ بيده، ومسح بيده، وأمسك بيده، وكتب بيده، وقبض بيده؛ إلى غير ذلك من الألفاظ التي يستعملها أئمةُ السلف.

فاستعمالُ تلك التراكيب ـ وخاصة ما ورد في صفة اليدين ـ مناقضٌ للتفويض، ولأجل ذلك فإن علماءَ الكلام يحكُمون عليها وعلى من استعملها بأنه واقعٌ في التجسيم والتشبيه.

الدليل الثاني عشر: البحثُ في لوازم الصفة؛ فأئمة السلف لم يقتصروا على إدراك المعنى فقط؛ وإنما دخلوا في بحث بعض اللوازم؛ ومن ذلك مثلًا مسألةُ خلوِّ العرش؛ أي: هل العرشُ يخلو من الله ﷻ إذا نزل أم لا؟ وهذه المسألةُ مشهورةٌ، وفيها أقوالٌ

ثلاثةٌ لأئمة السلف، وليس من غرضنا هنا بيانُ القول الراجح فيها؛ وإنما بيانُ دلالتها المنهجية، فمجرَّد إثارتها وقَبولِ النقاش فيها يدل على أن السلفَ لم يكونوا مفوِّضةً؛ إذ التفويضُ يناقض ذلك.

ومن ذلك أيضًا: مسألةُ إثبات الحركة لله ﷻ، فهذه اللفظةُ من الألفاظ التي اختلفت مسالكُ أهل السُّنَّة والجماعة في استعمالها، ولكن مجرَّدَ قَبول البحث في هذه المسألة يدل على أنهم مدْرِكون لمعنى صفة النزول والمجيء وغيرها من الصفات.

الدليل الثالث عشر: إنكارُهم على من قال: لا أعرف معانيَ الصفات؛ فبعضُ أئمة السلف المتقدمين أنكر على من قال: أنا لا أعرف معانيَ الصفات؛ لأنه مخالفٌ لطريقة القرآن.

يقول إسحاقُ بنُ راهُويَهْ: «ويوقِنُ ـ أي: المسلمُ ـ بقلبه أن ما وصف اللهُ به نفسَه في القرآن إنما هي صفاتُه، ولا يعقِلُ نبيٌّ مرسَلٌ ولا مَلَكٌ مقرَّبٌ تلك الصفاتِ إلا بالأسماء التي عرَّفهم الربُّ تبارك وتعالى، فأما أن يدرِكَ أحدٌ من بني آدم معنى تلك الصفات فلا يدركه أحدٌ من بني آدم، وذلك أن اللهَ تعالى إنما وصف من صفاته قَدْرَ ما تحتمله عقولُ ذوي الألباب؛ ليكون إيمانُهم بذلك ومعرفتُهم بأنه الموصوفُ بما وصف به نفسَه، ولا يَعقِلُ أحدٌ منتهاه ولا منتهى صفاته؛ وإنما يلزم المسلمَ أن يُثْبِتَ معرفةَ صفات الله بالاتباع والاستلام كما جاء، فمن جهِل معرفةَ ذلك حتى يقول: إنما أصِفُ ما قال اللهُ ولا أدري ما معنى ذلك؛ حتى يُفْضِيَ إلى أن يقول معنى قول الجَهْميَّة: يدٌ: نعمةٌ، ويحتجَّ بقوله: ﴿أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١] ونحوِ ذلك، فقد ضلَّ عن سواء السبيل، وهذا مَحْضُ كلام الجَهْميَّة»[(١)].

فهذا النصُّ من أفضل النصوص التي تدل على أن أئمة السلف يُفَرِّقون بين مقامين في إدراك المعنى: مقامِ إدراك تمام المعنى ومنتهاه؛ فهذا لا يدركه أحدٌ، ومقامِ بيان إدراك أصل المعنى؛ فهذا هو الذي يجب على المسلم.

الدليل الرابع عشر: تفسيرُهم لمعنى التشبيه المذموم؛ ومعنى هذا القول: أن أئمةَ السلف كانوا ينكرون على المُشَبِّهة، ويذكرون المعنى الذي أنكروا من أجله مقالةَ التشبيه، فيقولون: هي المقالةُ التي تقول: يدُ الله مثلُ أيدينا، وقَدمُ الله مثلُ أقدامنا، فلو كانوا مفوِّضةً لقالوا: التشبيهُ هو إثباتُ معنًى لليد، أو إثباتُ معنًى للقدم، فحين بيَّنوا معنى التشبيه الذي ينكرونه، ثبت بذلك أنهم لا يُدْخِلون فيه إثباتَ المعنى؛ وإنما يُدْخِلون في الإثبات المعنى المشابِهَ للمخلوقين.

يقول أحمدُ: «المُشَبِّهةُ تقول: بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، وقَدمٌ كقَدمي؛ ومن قال

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٤/ ١٨٥).

ذلك فقد شبَّهَ اللهَ بخلقه»[١]. ومعنى كلام الإمام أحمد: أن من قال: يدٌ ليست كيدي، وقَدمٌ ليست كقدمي؛ فهو ليس مشبِّهًا؛ ومن المعلوم أن التشبيهَ لا يمكن إلا بعد إدراك المعنى.

الدليل الخامس عشر: تفسيرُ الصفات بذِكْر نقيضها، أو المقابلةِ بين الصفة ونقيضها، فيقولون: اللهُ يعلم ولا يجهل، واللهُ يقدِرُ ولا يعجِزُ، فلو كانوا مفوِّضةً لَما حَقَّ لهم أن يقولوا هذا القولَ.

يقول حربٌ الكِرْمانيُّ في الاعتقاد الذي نقله، ونقل عليه إجماعَ أئمة السلف: «واللهُ تعالى سميعٌ لا يشُكُّ، بصيرٌ لا يرتاب، عليمٌ لا يجهل، جوَادٌ لا يبخَلُ، حليمٌ لا يَعْجَلُ، حفيظٌ لا يَنْسى، يَقْظانُ لا يَسْهو، رقيبٌ لا يغفُلُ، يتكلم، يتحرك، ويسمع، ويبصر، وينظر، ويقبِض، ويبسِطُ، ويفرح، ويُحِبُّ، ويكره، ويُبْغِض، ويرضى، ويسخَطُ، ويغفر»[٢].

فاستخدامُ أئمة السلف لنقيض الصفة يدل على أنهم مُدْرِكون للمعنى، ولهذا أمكن لهم تحديدُ النقيض.

الدليل السادس عشر: تفسيرُهم لمعنى الإحصاء في حديث الأسماء؛ وهو قولُ النبي ﷺ: «**إن لله تسعةً وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنةَ**»[٣]؛ فإن عددًا من أئمة السلف ذكروا أن من معاني الإحصاء: إدراكَ المعنى وحِفْظَه، وفي ذلك يقول أبو عمرَ الطَّلَمَنْكيُّ ـ وهو من متقدمي علماء أهل السُّنَّة والجماعة من أتباع المذهب المالكي ـ: «من تمام المعرفة بأسماء الله تعالى وصفاته التي يستحقُّ بها الداعي والحافظُ ما قال رسولُ الله ﷺ: «**من أحصاها دخل الجنَّةَ**»: المعرفةُ بالأسماء والصفات وما تتضمَّنُ من الفوائد، وتدل عليه من الحقائق؛ ومن لم يعلَمْ ذلك لم يكن عالمًا بمعاني الأسماء، ولا مستفيدًا بذِكْر ما تدلُّ عليه من المعاني»[٤].

الدليل السابع عشر: نفيُ السلف لعلمهم بكيفيَّة صفات الله تعالى؛ وهذا الأمر مستفيضٌ عنهم، وقد سبق نقلُ بعضه، ونفيُهم يدلُّ على أنهم يُدْرِكون المعنى ولكن لا يعرفون الحقيقةَ التي تمثِّلُ تمامه.

وفي الإشارة إلى هذا الدليل يقول ابنُ تيميَّةَ تعليقًا على كلام الإمام مالك وشيخ في نفي العلم بكيفية صفة الاستواء: «لا يُحتاجُ إلى نفي علم الكيفية، إذا لم يُفْهَمْ من اللفظ

(١) إبطال التأويلات، لأبي يعلي (٤٣).

(٢) السُّنَّة (٤٠).

(٣) أخرجه البخاري (٢٧٣٦)، (٧٣٩٢)، ومسلم (٢٦٧٧).

(٤) فتح الباري، لابن حجر (١١/٢٢٦).

معنى؛ وإنما يُحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أُثْبِتَتِ الصفاتُ»[١].

الدليل الثامن عشر: وصْفُ الْمُعَطِّلة لأهل السُّنَّة والجماعة؛ فإن الْمُعَطِّلة أطْبَقوا على أن أئمةَ السلف كانوا مُشَبِّهةً، وهذا يدل على أنهم كانوا يُثْبِتون المعنى؛ إذ لو لم يكونوا مثبتين للمعنى لَما وصفهم الْمُعَطِّلةُ بالتشبيه.

اعتراضٌ وجوابُه:

قد يُقال: هذه الأدلةُ لا يصِحُّ نسبتُها لكلِّ السلف؛ لأنه لم يثبُتْ أنهم جميعًا استعملوا كلَّ تلك الأدلة؛ وإنما رُوِيَتْ عن أفراد منهم.

والجوابُ عن ذلك: أن يُقالَ: أئمةُ السلف وإن لم نَجِدْ عن كل واحد منهم نقلًا في كل دليل من هذه الأدلة؛ فإن هذه قضايا منهجيةٌ، الأصلُ فيها أنهم مُجْمِعون عليها، فهم لم يتركوا خطأً في باب الأسماء والصفات إلا نبَّهوا عليه، فلو كانت بعضُ هذه الأشياء خطأً، لوجَدْنا من أئمة السلف من نبَّه عليه.

إشكالٌ وجوابُه:

فإن قيل: أنتم تدَّعون أن أئمةَ السلف يعلمون معانيَ الصفات وأنتم تعلمونها، فما معنى صفةِ اليد؟ ومعنى صفة القدم؟ فلن تذكروا إلا المعانيَ المتعلقةَ بالمخلوقات.

قيل: هذا الإشكالُ ليس مُشْكِلًا؛ على ما يقرره أهلُ السُّنَّة من أن صفاتِ الله تعالى معلومةُ المعنى الإجماليِّ؛ **وذلك لأمور**[٢]:

الأمر الأول: أن عددًا من أئمة السلف فسَّروا جملةً من الصفات الإلٰهية كما سبق نقلُه في صفة الصمد وصفةِ الحنَّان وغيرهما، فثبوتُ التفسير لصفة واحدة قدرٌ كافٍ في إثبات إمكان تفسير معنى جملة الصفات من حيث الأصلُ.

الأمر الثاني: أن العلمَ بمعنى الشيء لا يلزم منه إمكانُ التعبير عنه بألفاظٍ جامعةٍ مانعة، فكثيرٌ من الحقائق الكُبرى التي يؤمن بها الناسُ لا يَجِدون لها ألفاظًا جامعةً مانعةً في التعبير عنها؛ وإنما يعلمون بالفطرة وبالعقل والتعامل الطبيعي في الحياة؛ ومن أشهر تلك الحقائق: العلمُ؛ فإن عددًا من العلماء قرَّروا بأنه لا يمكن أن يُعَرَّفَ بتعريف جامع مانع، ومع ذلك فهو ليس دليلًا على أن الناسَ لا يعرفون معنى العلم، يقول الغزاليُّ: «عجْزُنا عن التحديد لا يدلُّ على جهلنا بنفس العلم»[٣].

---

(١) الفتوى الحموية (٣٠٦).

(٢) انظر: مقالة التفويض، لمحمد آل خضير (٥٤٦) وما بعدها.

(٣) المنخول، من تعليقات الأصول (٩٨).

وكذلك الحال في صفة المحبة؛ فإن الناس اختلفوا كثيرًا في تقديم حدٍّ جامع مانع لها، وقرر عددٌ من العلماء أن من المتعذِّر تقديمَ ذلك، ولكن هذا لا يعني أن الناسَ لا يعرفون معنى المحبة، فكذلك الحالُ في كثير من الصفات المضافة إلى الله تعالى.

الأمر الثالث: أنه يمكن أن تُعَرَّفَ كلُّ الصفات تعريفاتٍ تقريبيةً تتعاون مع فطرة الناس ومعارفهم في تحديد معنى الصفة، فإنه يمكن أن يُقالَ في صفة اليد: هي ما يحصُلُ به القبضُ والبَسْطُ والإمساكُ والإعطاءُ؛ فهذا التعريفُ كافٍ في تحديد المعنى الكلي لهذه الصفة بالتقريب.

وسلوكُ هذا المسلك في تعريف الصفات ليس مَعيبًا، وقد استعمله عددٌ من العلماء، وفي هذا يقول البَيْجوريُّ حين ذكر تعريفًا لصفة القدرة: «وهذا رسمٌ لا حدٌّ حقيقيٌّ، وهكذا سائرُ التعاريف المذكورة للصفات؛ لأنه لا يَعلَمُ كُنْهَ ذاته وصفاته ـ أي: حقيقةَ ذلك ـ إلا هو»[1].

الأمر الرابع: أن المعترضَ بذلك الاعتراض لم يُورِدْه إلا وهو يعتقدُ أن معانيَ الصفات منحصرة في خصائص المخلوقين، وهذه مقدمةٌ خاطئةٌ لا يصح التسليمُ بها؛ وإنما الواجبُ على الناظر في الصفات التي أخبر اللهُ بها عن نفسه أن يجرِّدَها من خصائص المخلوقين، وينظُرَ إليها بمعناها الكلي المطْلق، وبمعناها الخاصِّ بمن أُضِيفَتْ إليه، وبهذا المسلك يزولُ الإشكالُ ويرتفعُ.

• مستنداتُ مَن ينسُبُ التفويضَ إلى أئمة السلف:

اعتمد من نسَب التفويضَ إلى أئمة السلف على مستندات متعددة، **سنقتصر على ثلاثة مستندات**:

المستند الأول: ما جاء عن بعض السلف من أن نصوصَ الصفات لا تُفَسَّرُ، أو أن تفسيرَها قراءتُها، وهذا المعنى مستفيضٌ ومتوارَثٌ في كلام السلف.

ولكن الاعتمادَ على هذا المعنى في نسبة التفويض لأئمة السلف غيرُ صحيح، **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أن قول أئمة السلف «لا تفسر»، ليس معناه أن نصوص الصفات لا يمكن أن يدرك معناها كما يقول المفوِّضةُ؛ وإنما كانوا يقصدون معانيَ أخرى؛ حاصلُها **ثلاثة معانٍ**:

المعنى الأول: أنها لا تُفَسَّرُ تفسيرَ الكيفية؛ ومن ذلك مثلًا قولُ وكيع: «نُسَلِّمُ هذه

---

(١) تحفة المريد، شرح جوهرة التوحيد (١٢٠).

الأحاديثَ كما جاءت، ولا نقول: كيف كذا؟ ولا لِمَ كذا؟»[١]، وقال أبو عبيد: «هذه أحاديثُ صحاحٍ حمَلها أصحابُ الحديث والفقهاء بعضُهم عن بعض؛ وهي عندنا حقٌّ لا شكَّ فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قَدَمَه؟ وكيف ضَحِك؟ قلنا: لا يُفَسَّرُ هذا، ولا سمعنا أحدًا يفسِّرُه»[٢]، وقال الترمذيُّ: «هذا الذي اختاره أهلُ الحديث أن يَرْوُوا هذه الأشياءَ كما جاءت، ويؤمَنُ بها، ولا تُفَسَّرُ، ولا يُتَوَهَّمُ، ولا يُقال: كيف؟ وهذا أمرُ أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه»[٣].

فأنت ترى أن حديثَهم عن السؤال عن الكيف، وليس عن أصل وجود الكيفية، ولا عن أصل وجود المعنى.

المعنى الثاني: أنها لا يُخاض في تفسيرها؛ لأن ذلك منافٍ لتمام التعظيم، ولأنه ربما يقع المسلمُ في التكييف والتشبيه من حيث لا يشعر، فتركُ التفسير إذن ليس لأن ظاهرَ الصفات يقتضي التشبيهَ، وليس لأن معانيَ الصفات لا يمكن إدراكُها؛ وإنما هو راجعٌ إلى معنًى إيمانيٍّ سلوكيٍّ.

المعنى الثالث: أنها لا تفسر بالتفسير الذي يذكرُه الْمُعَطِّلةُ؛ وهو تفسيرٌ باطلٌ منافٍ لظاهرها المتبادِرِ منها؛ ومن ذلك قول محمد بن الحسن الشَّيْباني: «فمن فسَّر اليوم شيئًا من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبيُّ ﷺ، وفارَق الجماعةَ، فإنهم لم يَصِفوا ولم يفسِّروا، ولكن أفْتَوا بما في الكتاب والسُّنَّة ثم سكتوا، فمن قال بقول جَهْمٍ فقد فارق الجماعةَ؛ لأنه قد وصفه بصفةٍ لا شيء»[٤]، فكلامُه هذا يشير إلى أن السلفَ ينفون التفسيرَ، ومما يقصدونه تأويلُ الجَهْميَّة لمعاني الصفات.

الأمر الثاني في الجواب على هذا المستند: أن عباراتِ السلف ليس فيها إلا نفيُ التفسير فقط، ومذهبُ المفوضة ليس نفيَ التفسير؛ وإنما اعتقادُ أنه لا يمكن إدراكُ المعنى، فغايةُ ما قال أئمة السلف أنها لا تفسَّرُ، ولكنهم لم يقولوا: إن نصوصَ الصفات لا يمكنُ إدراكُ معناها؛ وإنما قالوا: لا تُفَسَّرُ.

ومما يدل على ذلك أن أئمةَ السلف استخدموا هذا التركيبَ في غير نصوص الأسماء والصفات، قالوا فيها: لا تفسَّرُ؛ ومن ذلك موقفُهم من نصوص الوعيد، يقول الإمام أحمد في حديث: «**«ثلاثٌ مَن كُنَّ فيه فهو منافقٌ...»**»: «هذا على التغليظ، نَرْويها كما جاءت ولا

(١) السُّنَّة، لعبد الله بن أحمد (٤٩٥).

(٢) الصفات، للدارقطني (٤٠).

(٣) جامع الترمذي (٤/ ٢٧٣).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي (٣/ ٤٨٠).

نُفَسِّرُها»[(١)]، وقد ذكر بعضُ العلماء عِلَّةَ قولهم هذا، وذكر أنه يرجع إلى التعظيم لتلك النصوص؛ حتى يكون وقْعُها على النفوس أقوى، فكذلك يمكن أن يُقالَ في نصوص الأسماء والصفات.

الأمر الثالث: أن أئمةَ السلف قالوا هذا الكلام في جميع نصوص الصفات، ولم يفرِّقوا بين صفةٍ وصفة، فبناءً على فَهْم من نسب إليهم التفويضَ يصبح مذهبهم أنهم مفوِّضةٌ في كل الصفات حتى صفاتِ المعاني؛ فالسلفُ بناءً على فهمه لا يعلمون معنى العلم، ولا معنى القدرة، ولا معنى الإرادة، ولا معنى الحياة، وهذا فَهْمٌ غيرُ صحيح.

والغريبُ أن بعض من نسب التفويضَ إلى السلف بناءً على فهمه لتلك المقالة لم ينسُبوه إليهم في كل الصفات؛ وإنما نسبوه إليهم في الصفات التي يَرَوْنها موجِبةً للتجسيم والتشبيه.

المستند الثاني: النصوصُ التي فيها الأمرُ بالإمرار؛ مثلُ قولهم: «تُمَرُّ كما جاءت»؛ وهذا اللفظُ متواترٌ عن السلف ومستفيضٌ.

ولكن اعتمادَ المفوضة على هذا المعنى غيرُ صحيح؛ وذلك لعددٍ من الأمور:

الأمر الأول: أن تلك المقالاتِ تُذكَرُ عادةً مع قيد «بلا كيف»، فيُقال: أمِرُّوها كما جاءت بلا كيفٍ، أو بلا تكييف، وهذا يدل على أنهم يقصدون بهذه المقالة الردَّ على المُشَبِّهة والْمُعَطِّلة، الذين خاضوا في كيفيات صفات الله ﷻ، ولو كان المرادُ بها: «بلا معنًى»، لَما كان لقولهم: «بلا كيف» فائدةٌ.

الأمر الثاني: أن أئمةَ السلف قالوا مثلَ هذه المقالة في نصوص الوعيد، فقد قالوا في نصوص الوعيد: أمِرُّوها بلا كيف وبلا تفسير؛ ومن المعلوم أن نصوصَ الوعيد لا تُفَوَّضُ معانيها؛ وإنما معانيها ثابتةٌ عند أئمة السلف.

الأمر الثالث: أن أئمةَ السلف قالوا هذا الكلامَ في جميع نصوص الصفات، ولم يفرِّقوا بين صفة وصفة، فبناءً على فَهْم من نسب إليهم التفويضَ يصبح مذهبهم أنهم مفوضةٌ في كل الصفات حتى صفات المعاني؛ فالسلف بناء على فهمه لا يعلمون معنى العلم، ولا معنى القدرة، ولا معنى الإرادة، ولا معنى الحياة، وهذا فهم غير صحيح.

والغريب أن بعض من نسب التفويض إلى السلف بناءً على فهمه لتلك المقالة لم ينسبوه إليهم في كل الصفات؛ وإنما نسبوه إليهم في الصفات التي يرونها موجبة للتجسيم والتشبيه.

المستند الثالث: نفيُ المعنى عن نصوص الصفات؛ ومن أشهر الأقوال في ذلك قول

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي (١/ ١٧٥).

الإمام أحمد: «نؤمنُ بها ونُصَدِّقُ بها ولا كيفَ ولا معنَى»[١]، قالوا: الإمامُ أحمدُ يقول: إن نصوصَ الصفات يجب أن تفوَّضَ.

ولكن هذا الاستدلالَ غيرُ صحيح، ويدل على خطئه عددٌ من الأمور:

الأمر الأول: أن المعتمِدَ على مثل هذه المقالات لم يعتبِرِ السياقاتِ التي جاءت فيها؛ فالإمامُ أحمدُ إنما ذكرها في سياقات مخصوصة بطائفة معينة، وهو مقامُ مناقشة الْمُعَطِّلة والمُشَبِّهة، فقال: لا كيفَ، وهو يخُصُّ المُشَبِّهَةَ، ولا معنَى؛ وهو يخُصُّ الْمُعَطِّلة الذين يحدِّدون معانيَ خاطئةً، ويسمُّونها تفسيرًا.

فسياقُ هذه العبارة وأمثالها يدل على أن نفيَ المعنى هنا متعلقٌ بالمعنى الباطل، أو المعنى المختص بالكيفية.

الوجه الثاني: أئمةُ السلف الذين قالوا: «بلا معنى» لهم عباراتٌ أخرى تدل على أنهم يُثْبِتون المعنى، فلماذا لا نعتمِدُ تلك الألفاظَ والعباراتِ ونقتصرُ على هذا اللفظ؟! فهذه ازدواجيَّةٌ وانتقاءٌ مذموم في الاعتماد على كلام أئمة السلف.

الوجه الثالث: أن أئمة السلف قالوا هذه الجملة في كل الصفات، فمقتضى ذلك بناءً على نسبة التفويض إليهم أن أئمة السلف لا يعلمون معاني كل الصفات، وهذا لا يقول به عارف بحالهم ومذهبهم.

نقدٌ إجماليٌّ لكتاب «القول التمام، في أن التفويض مذهبٌ للسلف الكِرام»:

من المؤلَّفات التي قررت التفويضَ كتابُ «القول التمام، في أن التفويض مذهبٌ للسلف الكرام»، فقد ادَّعى كاتبُه أن أئمة السلف كانوا مفوِّضةً في الصفات.

وما قدَّمه من أدلةٍ ومستندات على قوله لا يصِحُّ، ونقدُه وبيانُ ما فيه من خطأ يمكن أن يكون **بطريقين**:

الأول: طريقٌ إجماليٌّ؛ وذلك ببيان الأخطاء المنهجية الكلية التي وقع فيه المؤلفُ.

والثاني: طريقٌ تفصيليٌّ؛ وذلك ببيان الأخطاء التفصيلية التي وقعت في الكتاب.

وسنقتصر هنا على ذلك الطريق الإجمالي، فيُقال: تلبَّسَ الكتاب بعددٍ من الأغلاط المنهجية؛ **ومن أظهرها:**

الخلل الأول: الانتقاءُ الاستدلاليُّ؛ ومعنى ذلك: أنه جاء إلى كلام أئمة السلف وانتقى منه ما يخدُمُ فِكْرتَه، أو ظنَّ أنه يخدم فكرتَه، وترك نصوصًا أخرى لم يذكُرْها، هي أكثرُ من مائة نص لم يذكرْها، ولم يُعَرِّجْ عليها، ولم يناقشْها، وأوْهَمَ القارئَ بأن ما ذكره من أقوال أئمة السلف لا يوجد ما يعارضه أو ينقُضُه.

---

(١) إبطال التأويلات، لأخبار الصفات، لأبي يعلي الفراء (٩).

الخلل الثاني: الانتقاءُ التفصيليُّ؛ ومعنى ذلك أنه يأتي إلى كلام بعض أئمة السلف بخصوصهم؛ فيأخُذُ منه ما يراه دالًّا على التفويض، ويتركُ من كلامه نفسِه على ما يدل على الإثبات، وما يدل على الإثبات هو الأكثرُ وضوحًا والأكثرُ جِلاءً عند ذلك العالِم.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك: صنيعُه مع الإمام ابن خُزَيْمةَ، فمن المعلوم أن ابن خُزَيْمةَ له كتابٌ مشهورٌ قرر فيه إثباتَ الصفات، ووصَفه عددٌ من علماء الأشاعرة بأنه مُشَبِّهٌ؛ بل سامه بعضُهم بكتاب الشرك، ومع ذلك يُعْرِضُ صاحبُ ذلك الكتاب عن كل ذلك، وينقُل قولًا عنه ليس من كتبه؛ وإنما من بعض كتب أهل العلم، ثم يعلِّق عليه بأن هذا القولَ يدل على أن ابن خُزَيْمةَ ربما تراجع عما قرره في كتابه «التوحيد»، هكذا بكل سهولة!

والغريبُ أن النصَّ الذي نقله ليس صريحًا في تبنِّي التفويض ومناقضة إثبات المعنى في صفات الله تعالى.

الخلل الثالث: الخلطُ بين المفاهيم المختلفة؛ فهو يخلِط كثيرًا بين كراهة الخوض في معاني الصفات، وبين القول بأن معانيَها لا تُدْرَكُ، فيأتي بنصوص أئمة السلف التي فيها النهيُ عن التفسير، ويقول: هي تدل على مذهب التفويض، مع أن مذهبَ التفويض لا يقومُ على أن نصوصَ الصفات لا تُفَسَّرُ؛ وإنما يقوم على أن معانيَها لا تُدْرك بناءً على أنها تدل على التشبيه؛ فخلَط بين النهي عن التفسير أو الامتناع عنه وبين القولِ بأن معانيَها لا تُدْرك بالنسبة لنا نحن البشرَ.

الخلل الرابع: التحكّمُ غيرُ المَسوغ؛ وذلك أنه يأتي إلى نصوص أئمة السلف التي فيها الحكمُ المطْلق على كل الصفات، ويقول: إنها تدلُّ على التفويض في بعض الصفات، فإنه يأتي إلى كلام أئمة السلف الذي فيه حكمٌ على كل نصوص الصفات بأنها تُمَرُّ بلا تفسيرٍ، فيقول: هي تدلُّ على التفويض في بعض الصفات، وهذا تحكُّمٌ غيرُ مَسوغٍ، وهو مناقضٌ لطريقة الاستدلال؛ فالدليلُ يجب طَرْدُه، فإما أن يكون السلفُ مثبتةً للمعاني في كل الصفات، أو مفوِّضةً للمعاني في كل الصفات.

الخلل الخامس: تحريفُ الأقوال؛ وذلك أنه يصوِّر أقوالَ المخالفين بتصوير لا يقولونه، فذكر أن المخالفين للمفوضة ينسُبون إليهم أنهم يقولون: إن نصوصَ الصفات لا معنًى لها، وعلماؤهم لا يقولون بذلك؛ وإنما التفويضُ هو الزعمُ بأن نصوصَ الصفات لا تُدرك معانيها.

الخلل السادس: البَتْرُ وحذْفُ الكلام المخالف له، وهذا ظاهرٌ جدًّا في نقله لكلام الصابوني الذي ذكرناه فيما مضى، وكذلك نقْلُه لكلام ابن خُزَيْمةَ، فقد نقل كلامًا لابن خُزَيْمةَ ليس من كتبه؛ وإنما من كلام غيره، وحين نرجع إلى كلام ابن خُزَيْمةَ في الكتب الأصلية نجده يتحدَّث عن موقف السلف من علم الكلام، وليس من معاني الصفات، فسياقُ كلام ابن خُزَيْمةَ كان في الموقف من علم الكلام، فاقتطعه صاحبُ الكتاب، وصوَّر

للقُرَّاء بأن ابن خُزَيْمةَ يقول: إن نصوصَ الصفات لا تفَسَّرُ، وهذا صنيعٌ مخالفٌ للأمانة العلمية.

الخلل السابع: الإعراضُ عن مناقشة أدلة المخالفين؛ فالمخالِفون للتفويض لهم أدلةٌ كثيرة، فقد ذكرنا في هذا الشرح سبعة عشر دليلًا لم نناقش منها إلا دليلًا أو دليلين.

وقد نقل بعض الدارسين أقوالًا كثيرةً لأئمة السلف بلغت أكثرَ من مائة نصٍّ، فلم يناقِشْ صاحبُ الكتاب إلا قدرًا يسيرًا منها.

الخلل الثامن: تقريرُ ما يناقض قولَ أئمته الذين يعتمد عليهم، فهو ينسُب التفويضَ إلى ابن خُزَيْمةَ والذهبي وابن عبد البر، وحين نرجع إلى علماء الكلام المبرِّزين الذين يعتمد عليهم نجِدُهم يعُدُّون أولئك العلماءَ من المُشَبِّهة.

فأنت تعلمُ أن ابنَ فورك والرازيَّ حكَمَا على ابن خُزَيْمةَ بأنه من المُشَبِّهة، والسبكي ـ تاجُ الدين الابنُ ـ حكم على الذهبيِّ بأنه من المُشَبِّهة، وابنُ الجوزي حكَم على ابن عبد البر أنه من المُشَبِّهة. ولا شك أن أولئك كانوا أعلمَ بالمذاهب وأكثرَ إدراكًا لحقائقها.

فإن قيل: إن أحكامَ هؤلاء العلماء غيرُ مُلْزِمة لصاحب الكتاب؟

قيل: لا بأسَ، ولكنَّ أقوالَهم تُمَثِّلُ إشكالًا على ما نسبه إلى أولئك الأئمة، فلا بُدَّ له من تقديم جواب عنه.



النصوصُ الشرعيةُ التي نقلها ابن تيميَّةَ في «الواسطية»

حين قرَّر المؤلفُ مجملَ اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات، أخذ في سرد النصوص التي تدل على هذا الإثبات؛ فقال: «**ويدخلُ في هذه الجملة ما وصف اللهُ به نفسَه في سورة الإخلاص**». ثم ذكر سورةَ الإخلاص، وسرَد عددًا من النصوص.

وقد ذكر المؤلفُ مائةً وتسع آيات، وسبعةَ عشر حديثًا، فمجملُ النصوص الشرعية التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ في «العقيدة الواسطية» للتمثيل على عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة مائةٌ وستَّةٌ وعشرون نصًّا من القرآن والسُّنَّة.

ومقصدُ ابن تيميَّةَ من هذا السَّرد الطويل للنصوص أمران:

الأمر الأول: الاستدلالُ على عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وهذا ظاهرٌ.

الأمر الثاني: أن يُثْبِتَ أن عقيدةَ أهل السُّنَّة والجماعة هي التي يمثِّلُها حالُ القرآن وحالُ السُّنَّة؛ فالدلالةُ على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة لم تَرِدْ في نصٍّ، أو نَصَّين، أو عشرة، أو عشرين، أو ثلاثين، أو خمسين؛ وإنما هي مئات النُّصوص، يقول عبد الله بنُ تيميَّةَ ـ أخو شيخ الإسلام ـ: «تطابقت نصوصُ الكتاب والسُّنَّة والآثار على إثبات الصفات لله، وتنوَّعت دلالتُها أنواعًا توجب العلمَ الضروريَّ بثبوتها، وإرادةُ المتكلم اعتقادُ ما دلَّت عليه، والقرآنُ مملوءٌ من ذكر الصفات، والسُّنَّةُ ناطقةٌ بمثل ما نطق به القرآنُ، مقرِّرةٌ له، مصدِّقةٌ له، مشتمِلةٌ على زيادة في الإثبات، فتارةً بذكر الاسم المشتمل على الصفة؛ كالسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والعزيز، الحكيم، وتارةً بذكر المصدر؛ وهو الوصفُ الذي اشتقت منه تلك الصفةُ، وتارةً بذكر حكم تلك الصفة؛ كقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٨١].

ويصرِّح في الفَوْقية بلفظها الخاصِّ، وبلفظ العلو والاستواء، وأنه في السماء، وأنه ذو المعارج، وأنه رفيعُ الدرجات، وأنه تَعْرُجُ إليه الملائكةُ وتنزِلُ من عنده، وأنه ينزل إلى

السماء الدنيا، وأن المؤمنين يرونه بأبصارهم عِيانًا من فوقهم، إلى أضعاف ذلك مما لو جُمِعَتِ النصوصُ والآثار فيه لم تنقُصْ عن نصوص الأحكام والآثار»[١].

هذا القولُ يكشف عن أن نصوصَ الصفات مستفيضةٌ في الكتاب والسُّنَّة بدرجة توجب العلمَ القطعيَّ اليقينيَّ بأن اللهَ ﷻ يريد منَّا إثباتَ ظواهر هذه النصوص.

ويقول ابنُ القيم في بيان هذا المعنى: «الكتبُ المنزَّلةُ مملوءةٌ بذكر الفوقية، وعلوِّ الله على عرشه، وأنه تكلَّم ويتكلم، وأنه موصوفٌ بالصفات، وأن له أفعالًا تقوم به هو بها فاعلٌ، وأنه يُرى بالأبصار، إلى غير ذلك من نصوص الصفات التي إذا قيس إليها نصوصُ حشر هذه الأجساد، وخَرابُ هذا العالم وإعدامُه، وإنشاءُ عالَمٍ آخرَ، وُجِدت نصوصُ الصفات أضعافَ أضعافها»[٢].

والإقرارُ بكثرة النصوص التي تتضمَّنُ إثباتَ الصفات لله تعالى صدر حتى من بعض علماء الكلام، يقول الرازيُّ: «الأخبارُ المذكورةُ في باب التشبيه ـ يعني: بابَ الإثبات ـ بلغت مبلغًا كثيرًا من العدد، وبلغت مبلغًا عظيمًا في تقوية التشبيه، وإثباتِ أن إلٰهَ العالم يجري مجرى إنسان كبير الجثَّة، عظيم الأعضاء، وخرجت عن أن تكون قابلةً للتأويل لعدد من الأسباب؛ لكثرتها، ولتنوع طرُق الإثبات فيها»[٣].

ويقول سعد الدين التَّفْتازانيُّ[٤]: «فإن قيل: إذا كان الدينُ الحقُّ نفيَ الحيِّز والجهة ـ يعني: نفيَ العلو ـ فما بالُ الكتب السماوية والأحاديثُ النبوية مُشْعِرةٌ في مواضعَ لا تُحْصى بثبوت ذلك؟»[٥].

جوابُ المتكلمين عن كثرة نصوص الإثبات في الشريعة:

إذا كانت نصوصُ الكتاب والسُّنَّة تدل على التشبيه؛ وهي متضافرةٌ على ذلك؛ فلماذا جاءت بهذه الصورة من الكثرة؟ ولماذا أنزل اللهُ النصوصَ على هذه الهيئة؟

أجاب المتكلمون بأجوبة متعددة، ومن أكثر الأجوبة انتشارًا بينهم: أن عقولَ العوامِّ لا تتحمَّلُ إلا هذا الصنيع، ولو ذَكرت النصوصُ أن اللهَ ليس بجسم، ولا في حيِّزٍ، ولا في العلو، وليس متصفًا باليد، ولا بالقَدم، ولا بالوجه كما يقولون؛ لتوصَّل الناسُ إلى

---

(١) الصواعق المرسلة، في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (١/ ٣٢٠).

(٢) الصواعق المرسلة، في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (١/ ٣٦٨).

(٣) المطالب العالية (٩/ ٢١٣).

(٤) سعد الدين التفتازاني من العلماء الذين اختلف الناس في تصنيفه، فمنهم من يجعله من علماء الأشعرية، ومنهم من يجعله من علماء الماتريدية، وسبب ذلك تنوع الاختيارات التي يختارها، فهو تارةً يختار أقوالًا توافق مذهب الأشاعرة، وتارةً يختار أقوالًا توافق مذهب الماتريدية.

(٥) شرح المقاصد (٤/ ٥٠).

التعطيل، والتعطيلُ أفظعُ من التشبيه، فلما كان الأمرُ كذلك عبَّرت الشريعةُ في نصوصها بما يميل بالناس إلى التشبيه؛ لأنه أسهلُ، هذا الكلامُ الذي قرَّره الغزالي، وأبو محمد ابن عمر الرازيُّ، والتَّفْتازانيُّ، وغيرُهم[١].

وهذا الجوابُ غيرُ صحيح، ويدل على بطلانه عددٌ من الأمور:

الأمر الأول: أن هذا الجوابَ فيه أعظمُ القدح في بيان النصوص لمقاصدها؛ فمن المعلوم أن تعريفَ الناس ـ العوام والعلماء ـ بربِّهم وخالِقِهم هو أعظمُ مقاصد الشريعة؛ فإذا كانت الشريعةُ في هذا الباب الذي هو أعظمُ مقاصدها لم تسلُكِ الطريقَ الصحيحَ، أو لم تسلُكِ الطريقَ الأكملَ؛ فهذا من أعظم القدح فيها.

ثم إن الشريعةَ حين سلكت هذا الطريقَ على قولهم لم تسلُكْه في نصٍّ، أو نَصَّين، أو ثلاثة، أو عشرة، أو عشرين، أو مائة، أو مائتين، أو ثلاثمائة؛ وإنما سلكتْه في مئات المواطن.

وفي المقابل فإنها باعتراف أئمة الكلام لم تأتِ بنصوصٍ صريحةٍ أخرى تبيِّنُ أن هذه النصوصَ يجب ألا تُحْمَلَ على ظاهرها؛ وإنما غايةُ ما أتت به إشاراتٌ؛ مثلُ قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، ومع ذلك فهذه الآيةُ مناقِضةٌ لقولهم؛ لأنه جاء في آخرها الإثباتُ الصريحُ.

الأمر الثاني: أن هذا الجوابَ فيه أعظمُ القدح في الصحابة وأئمة التابعين؛ لأنهم قد تضافروا على إثبات الأسماء والصفات على ظواهرها، فلو كانت النصوصُ الشرعيةُ لا يُقصَدُ منها ظاهرُها، وأنها جاءت لمخاطبة العوام فقط؛ لكان في ذلك أعظمُ القدح في حال الصحابة رضي الله عنهم وأئمة التابعين.

الأمر الثالث: أن هذا الجوابَ فيه أعظمُ الفتح للباطنية في تسويغ تحريفهم لنصوص البعث والمعاد، وقد علَّق أحدُ العلماء الأشاعرة المتأخرين على كلام التفتازاني فقال: «فيه ـ يعني: جوابَ التفتازاني ـ فتحُ باب الباطنية؛ لأنه إذا جاز إظهارُ الباطن حقًّا في آيات كثيرة، وتقريرُه في عقول عامة المسلمين لقُصور دَرَكِهم ـ أي: إدراكِهم ـ جاز مثلُه في سائر الأحكام، وكخلود العذاب الجِسْماني والجنَّة الجسمانية، والصراطِ الأدقِّ من الشَّعَرِ؛ لأن الصرفَ عن الظاهر لا يتوقَّفُ على استحالةٍ بل الاستبعاد»[٢].

وعلَّق ابنُ تيميَّةَ على موقف المتكلمين من هذه الظواهر مع إقرارهم بأنها تدل على التشبيه؛ فقال: «إذا كان الحقُّ فيما يقوله هؤلاء النُّفاةُ الذين لا يوجد ما يقولونه في الكتاب

---

(١) انظر: إلجام العوام، عن علم الكلام؛ ضمن رسائل الغزالي (٣٢١)، وشرح المقاصد، للتفتازاني (٤/ ٥٠).

(٢) حاشية الشرواني على إلهيات شرح المواقف (٣/ ٢٠).

والسُّنَّة، وكلامِ القرون الثلاثة المعظَّمة على سائر القرون، ولا في كلام أحد من أئمة الإسلام المقتدى بهم؛ بل ما في الكتاب والسُّنَّة وكلام السلف والأئمة يوجد دالًّا على خلاف الحق عندهم؛ إما نصًّا، وإما ظاهرًا؛ بل دالًّا عندهم على الكفر والضلال = لَزِم من ذلك لوازمُ باطلةٌ»[١].

فذكر ابنُ تيميَّةَ سبعةَ لوازمَ تَلزم على هذا الجواب، وقال في اللازم الرابع: «أن يكون اللهُ دائمًا متكلِّمًا في هذا الباب بما ظاهرُه خلافُ الحق، بأنواع متنوعة من الخطاب، تارةً بأنه: «استوى على العرش»، وتارةً بأنه «فوق عباده»، وتارةً بأنه «هو العلي الأعلى»، وتارةً بأن «الملائكةَ تعرُجُ إليه»، وتارةً بأن «الأعمالَ الصالحةَ تُرفع إليه»، وتارةً بأن «الملائكةَ في نزولها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده»، وتارةً بأنه «رفيعُ الدرجات»، وتارةً بأنه «في السماء»، وتارةً بأنه «الظاهرُ الذي ليس فوقه شيءٌ»، وتارةً بأنه «فوق سماواته على عرشه»، وتارةً بأن «الكتابَ نزَل من عنده»، وتارةً بأنه «ينزِلُ كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا»، وتارةً بأنه «يُرى بالأبصار عِيانًا يراه المؤمنون فوق رؤوسهم»، إلى غير ذلك من تنوُّع الدلالات في ذلك، ولا يتكلَّمُ فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النُّفاة، ولا يقول في مقام واحد فقط ما الصوابُ فيه؛ لا نصًّا ولا ظاهرًا، ولا ينبِّهُ عليه؛ لأنه ليس معقولًا أن يأتيَ مثلًا في إثبات صفة العلو هذه الدلالاتُ المتنوعة، التي كلُّ دلالة منها تدل على أن اللهَ عالٍ حقيقةً بذاته في العلو، وأنه مستوٍ على العرش، ولا يأتي ولا نصٌّ واحدٌ يدل على أن هذه الظواهرَ غيرُ مرادةٍ، ثم يصحَّ القولُ الذي يقول: إنما أراد أن يخاطِبَ به العوامَّ!»[٢].

ومن أقوال علماء الكلام التي تتضمَّنُ قريبًا من معنى الذي أجاب به بعضُ علماء الكلام عن ورود النصوص بإثبات الصِّفات: قولُ السُّنوسي، الذي صرَّح فيه بأن الاعتمادَ على ظواهر النصوص من أصول الكفر؛ حيث يقول: «أصولُ الكفر ستَّةٌ»، ثم قال في السادس: «التمسُّكُ في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة؛ مِن غير عرْضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية»[٣].

وهذا القولُ شنيعٌ جِدًّا، وهو متفق في المعنى مع قول من يقول: الشريعةُ جاءت بظواهرَ في صفات الله تقتضي الكفرَ والتجسيمَ والتشبيهَ؛ مراعاةً لحال العوامِّ؛ فيجب على العلماء تأويلُها.

---

(١) نقله عنه ابن القيم في الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (١/ ٣١٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣١٥).

(٣) شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (٢١٧).

وقد حاول بعضُ المعاصرين من أتباع المدرسة الأشعرية أن يخفِّفَ من وطأة هذه العبارة؛ فذكر أن ابنَ تيميَّةَ استعمل عبارةً مقارِبةً لعبارة السُّنوسي، فإن ابن تيميَّةَ قال: «وكلامُ الله ورسوله وكلامُ العلماء مملوءٌ بما يفهمُ الناسُ منه معنًى فاسدًا»[١].

والحقُّ أن الأمرَ ليس كذلك؛ لأن ابنَ تيميَّةَ في هذا الكلام ـ كما يدل عليه سياقُه ـ لا يتحدث عن وصْف كلام الله؛ وإنما يتحدَّثُ عن قِصَر أفهام الناس الذين يكثُرُ غلطُهم في فهم كلام الله، فابنُ تيميَّةَ لا يصف كلامَ الله بأنه ناقصٌ في البيان أو أنه يوهِمُ تصوُّرَ المعاني الباطلة؛ وإنما يصف حالَ بعض الناس الذين قَصُرَ فَهْمُهم؛ ففهموا كلامَ الله فَهمًا خاطئًا، فهو لا يقول: إن هناك نصوصًا من القرآن والسُّنَّة تؤدي ظواهرُها إلى الأفهام الغالطة؛ وإنما يقول: إن ثمَّةَ صنفًا من الناس سيفهم الكلامَ على غير وجهه؛ ولو كان أبلغَ الكلام وأفصحه.

ويدل على أن هذا مرادُه سياقُ الكلام وتركيبُه؛ حيث يقول: «وكلامُ الله ورسوله وكلامُ العلماء مملوء بما يفهم الناسُ منه معنًى فاسدًا؛ فكان العيبُ في فَهْم الفاهم لا في كلام المتكلم، أو الذي يخاطبُ جنسَ الناس؛ كالمصنف لكتابٍ، أو الخطيب على المنبر، ونحوِ هؤلاء؛ فإن هؤلاء لا يُكلَّفون أن يأتوا بعبارة لا يَفهَمُ منهم مستمعٌ ما معنًى ناقصًا؛ فإن ذلك لا يكون إلا إذا عَلِم مقدارَ فَهْم كلٍّ من يسمع كلامَه، ويقرأُ كتابَه، وهذا ليس في طاقة البشر، واللهُ تعالى ما أرسل رسولًا إلا بلسان قومه ليبيِّنَ لهم، فما يمكن بيانُ الرسول إلا على طريقة اللغة المعروفة، وإنْ وقع خطأٌ في فَهْم بعض الناس، واللهُ تعالى أنزل كتابَه بلسان العرب، وهو لا بُدَّ أن ينزِلَ بلسان من الألسنة، وأكملُ الألسنة لسانُ العرب، وأكملُ البلاغة بلاغةُ القرآن؛ باتفاق أهل العلم بذلك.

• ضابطُ نصوص الصفات:

قبل الدخول في التعليق على النصوص التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ في باب الأسماء والصفات لا بدّ من مناقشة قضية مهمة، هي ضابطُ نصوص الصفات؛ فبتحرير ضابطها ينضبط النظرُ والاستدلالُ والنقدُ المتعلِّقُ بنصوص الصفات.

ويمكن أن يُقالَ: ضابطُ نصوص الصفات: هو كلُّ نصٍّ يتضمَّن إثباتَ صفة من الصفات لله تعالى، أو يدلُّ عليها.

وطرقُ التضمُّن والإثبات متنوعةٌ، ترجع إلى ثلاثة طرق أساسية:

الطريق الأول: التصريحُ، والتصريحُ بالصفة له مسالكُ متعددةٌ:

---

(١) الاستغاثة في الرد على البكري (٣٤٢).

المسلك الأول: استعمالُ الإضافة؛ وهذا الأسلوبُ كثير جدًّا في القرآن؛ مثلُ قول الله ﷻ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ٢١٨]؛ فأضاف الرحمةَ إلى الله، ومثلُ قوله ﷻ: «**إنَّ رحمتي سبقت غضبي**»(١)؛ **فأضاف الرحمة إليه، وغيرِها من النصوص الكثيرة**.

وقد دلَّ استقراءُ القرآن أن المضافَ إلى الله ينقسم إلى قسمين؛ **الأول**: أن يكون معنًى من المعاني لا يقوم بذاته، كالعلم والقدرة والإرادة؛ فالإضافةُ في هذه الحالة إضافةُ صفةٍ إلى موصوف، **والثاني**: أن يكون عينًا؛ وهي إما أن تكون مما لا يقوم بنفسه ولا يستقلُّ بالوجود، كاليد والقَدم والوجه، فإضافتُه إلى الله إضافةُ صفة، وإما أن تكون عينًا تقوم بنفسها وتستقلُّ بالوجود؛ كالبيت والناقة والروح والعباد؛ فالإضافةُ في هذه الحالة إضافةُ مخلوق إلى خالقه(٢).

المسلك الثاني: الإخبارُ المباشرُ؛ مثل قوله ﷻ: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًاۚ﴾ [فاطر: ١٠]، فأخبر عن الله ﷻ عن نفسه أن العِزَّةَ له.

المسلك الثالث: القَسَمُ بالصفة؛ مثل قول النار في الحديث الصحيح: «**قط قط وعِزَّتِك**»(٣)؛ وهي أيضًا مشتملةٌ على الإضافة، فهذا الحديثُ تضمَّن طريقين من إثبات الصفة؛ هما: القسَم بالصفة، وإضافةُ الصفة إلى الله.

الطريق الثاني: إثباتُ الاسم؛ فكلُّ اسم يُثْبِتُه اللهُ لنفسه فهو يتضمَّن إثباتَ الصفة التي اشتُقَّ منها، فقد تسمَّى اللهُ بالرحيم؛ فيدلُّ على ثبوت صفة الرحمة له، وتسمَّى مثلًا باسم القدير؛ فيدلُّ على إثبات صفة القدرة، وغيرُ ذلك من الأسماء.

الطريق الثالث: التصريحُ بالفعل أو الوصفِ الدالِّ عليها؛ مثل قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، فـ«استوى» فِعلٌ، فيدلُّ على ثبوت صفة الاستواء لله ﷻ، ومثلُ قول الله ﷻ: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم﴾ [آل عمران: ١٩٥]، فهذا الفعل يدلُّ على ثبوت صفة الاستجابة لله ﷻ.

فهذه الطرق الثلاثة هي التي يمكن أن يُعتمَد عليها في إثبات الصفات لله وتمييز نصوص الصفات عن غيرها، ولكن هذه الطرقَ لا بُدَّ لها من قَيدٍ آخرَ؛ وهو اعتبارُ السياق، فلا بُدَّ أن يكون السياقُ سياقَ إثبات كمال لله، وإثبات الصفات له؛ لأن هذه الطرقَ الثلاثة قد تأتي في سياقات لا يُقصَدُ منها إثباتُ الصفة؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، فهذه الآيةُ في ظاهرها إضافةُ الصفة إلى الله صراحةً، وهي من الآيات التي اختلف العلماءُ فيها: هل هي من آيات الصفات أم لا؟

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٥٣)، (٧٤٢٢)، (٧٥٥٤)، ومسلم (٢٧٥١).

(٢) انظر: الجواب الصحيح، لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٢/ ١٥٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٥).

(٣) أخرجه البخاري (٦٦٦١)، ومسلم (٧٢٧٩).

والصحيحُ: أنها ليست من آيات الصفات؛ مع أن الوجهَ أُضيفُ إلى الله صراحةً؛ وإنما المرادُ هنا قِبْلَةُ الله، وهو ترجيحُ ابن تيميَّةَ وغيره من العلماء[١].

ومن ذلك: قولُ الله ﷻ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، فأُضِيفَ الإتيانُ هنا إلى الله مباشرةً «فأتى الله»، ومع ذلك فهذه الآية ليست من آيات الصفات قطعًا؛ وإنما المرادُ بها: إنزالُ العذاب.

ومن ذلك: قولُ الله ﷻ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، فهذه الآيةُ ليست من آيات الصفات على الصحيح؛ لأن المرادَ بها إظهارُ العناية، إلا أن يُقالَ: إنها من باب الصفات من جهة اللازم؛ وذلك بأن الحفظَ والعنايةَ لا يُتصوَّرُ إلا ممن له عينٌ يرى بها ويُبْصِرُ.

ومن ذلك: حديثُ: «**الحَجَرُ الأسودُ يمينُ الله في الأرض**»[٢]، والحديثُ ضعيفٌ؛ وإنما ذكرناه لأنه كثيرُ الذكر في كتب العقائد، ومع ذلك فهذا الحديثُ ليس من نصوص الصفات، مع أنه جعل الحَجَرَ يمينَ الله في الأرض؛ لأن آخرَه يدلُّ على ذلك: «**فمن صافحه فكأنما صافَح الله**»، فتركيبُ الحديث ليس في إثبات الصفات.

ومن ذلك حديث: «**إني أجد نَفَس الرحمٰن من قِبَل اليمن**»[٣]؛ فالنَّفَسُ أُضِيفَ إلى الرحمٰن، ولكنَّ هذا الحديثَ ليس من نصوص الصفات؛ لأن المرادَ بالنفَس هنا التنفيسُ والإفراجُ ورفعُ الكُرْبة، وليس المرادُ به الهواءَ الخارجَ من الرئتين.

ومن ضِمْن ذلك: حديثُ: «**يا ابنَ آدمَ مَرِضْتُ فلم تَعُدْني**»[٤]، فهذا الحديثُ فيه إضافةُ المرض إلى الله، ومع ذلك فهذا الحديثُ ليس من نصوص الصفات قطعًا؛ لأن إلحاقَه يدلُّ على المراد منه، فقد جاء فيه «**فقال الرجلُ: كيف أعودُك وأنت ربُّ العالمين؟ قال: ألم تعلَمْ أن عبدي فلانًا مَرِض؛ فلو عُدتَّه لوجدتَّني عنده**»، فهذا التركيبُ يدلُّ على تفسير هذه الإضافة.

فتحصَّل مما سبق أن ضابطَ نصوص الصفات مركَّبٌ من قيدَين:

الأول: أن يكون النصُّ متضمِّنًا لأحد المسالك الثلاثة التي ذكرناها.

الثاني: أن يكون سياقُه دالًّا على إثبات الصفة.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ٤٢٩)، ومختصر الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (ص٤٠٨).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٨٩١٩)، والأزرقي (١/ ٣٢٣)، والفاكهي في أخبار مكة (١٧). وهو لا يصح مرفوعًا ولا موقوفًا، كما بيّنه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة (٢٦٨٥).

(٣) أخرجه البزار في مسنده (٣٧٠٢)، والطبراني في المعجم الكبير (٦٣٥٨) من طريق سلمة بن نفيل، والطبراني في مسند الشاميين (١٠٨٣) من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، وصححه الألباني في الصحيحة (٣٣٦٧).

(٤) أخرجه مسلم (٢٥٦٩).

درجاتُ نصوص الصفات:

بناءً على ذلك يمكن أن نقول: إن النصوصَ في الشريعة **ثلاثةُ أقسام:**

الأول: نصٌّ ليس من آيات الصفات قطعًا، وهذا كثيرٌ جدًّا.

والثاني: نصٌّ من آيات الصفـات قطعًا؛ مثل قول الله ﷻ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وغيرِها من الآيات الكثيرة.

والثالث: نصٌّ فيه احتمالٌ وتردُّدٌ: هل هو من آيات الصفات أم لا.

ضرورةُ التفريق بين الصفة ودليلها:

من القضايا المنهجية التي ينبغي على طالب العلم التنبُّهُ لها إدراكُ أن ثَمَّ فرقًا بين الحديث في الصفة وبين الحديث في دليل الصفة، فمن أوَّل دليلًا من الأدلة المتعلِّقة بصفةٍ ما، فليس معناه أنه يؤوِّلُ الصفةَ ذاتها، فإن تأويلَه لذلك النص قد يكون راجعًا إلى أنه لا يراه متعلقًا بالصفة التي يُثْبِتُها، وهذا كثيرُ الورود في الصفات، فهناك قدْرٌ من النصوص يظنُّ كثيرٌ من الناس أنها متعلقةٌ بصفة ما، فيحكُمَ على من فسَّرها بتفسير يخالف إثبات الصفة بأنه متأوِّلٌ للصفة، وهذا خطأٌ ظاهرٌ.

وفي التنبيه على هذا الغلط يقول ابن تيميَّةَ: «لا يلزم من جواز القُرب عليه أن يكون كلُّ موضع ذكَر فيه قُرْبَه يُرادُ به قُرْبُه بنفسه؛ بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، ويُنظَرُ في النص الوارد، فإن دلَّ على هذا حُمِل عليه، وإن دلَّ على هذا حُمِل عليه، وهذا كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء، وإن كان في موضع قد دلَّ عندهم على أنه هو يأتي، ففي موضع آخرَ دلَّ على أنه يأتي بعذابه كما في قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، وقولِه تعالى ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢].

فتدبَّر هذا فإنه كثيرًا ما يغلَطُ الناسُ في هذا الموضع، إذا تنازَع النُّفاةُ والمُثْبتةُ في صفة ودلالةِ نُصَّ عليها، يريد المريدُ أن يجعل ذلك اللفظَ حيث ورد دالًّا على الصفة وظاهرًا فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدلَّ على الصفة فلا تدلُّ هنا، وقد يقول بعضُ المُثْبِتة: دلَّتْ هنا على الصفة فتكون دالَّةً هناك؛ بل لـمَّا رأوا بعضَ النصوصَ تدلُّ على الصفة جعلوا كلَّ آية فيها ما يتوهمون أنه يُضاف إلى الله تعالى إضافةَ صفةٍ من آيات الصفات؛ كقوله تعالى: ﴿فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، وهذا يقع فيه طوائفُ من المُثْبِتة والنُّفاة، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالةَ في كل موضع بحسَب سياقه، وما يحُفُّ به من القرائن اللفظية والحالية»[١].

وبناءً عليه: فمن وجدناه من أئمة السلف يفسِّرُ قولَه تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٤).

١١٥] بالقبلة، فليس معنى ذلك أنه يؤوِّلُ صفةَ الوجه، ومن وجدناه يفسِّر قولَه تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١] بأنه قصَد وعمَد، فليس معناه أنه يؤوِّلُ صفةَ الاستواء، وهكذا القول في كثير من التفسيرات المتعلِّقة بأفراد النصوص.

والبحثُ في ضوابط نصوص الصفات وفي الفرق بينها وبين الصفة له فوائدُ متعددةٌ، **من أهمها:**

الفائدة الأولى: حسْنُ الجواب على المخالفين، الذين يدَّعون أن السلفَ أوَّلوا الصفاتِ؛ فإن عددًا منهم ادَّعى أن تأويلَ نصوص الصفات لم يَسْلَمْ منه أحدٌ، حتى علماءُ السلف، ثم طَفِقَ يجمع قدرًا من النصوص التي رأى فيها تأويلًا.

الفائدة الثانية: سَعةُ النظر وعُمْقُ التأمل مع بعض المخالفين في بعض النصوص، فإننا قد نجِدُ بعضَ المفسرين يُفَسِّرون آيات نحن نراها من آيات الصفات، وهو لا يراها كذلك، فاستحضارُ ضابط نصوص الصفات ومقاماته يُعينُ على حسن التعامل مع مثل هذه الأمور، فيُرشِدُنا إلى أن الخلافَ معه ليس في أمر ظاهر؛ وإنما هو في أمر محتمِلٍ.

مسلكُ التعامل مع النصوص التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ في «العقيدة الواسطية»:

اختلفت مسالكُ شراح «الواسطية» في التعامل مع النصوص التي أوردها ابن تيميَّةَ، فمنهم من أخذ هذه النصوصَ نصًّا نصًّا يفسِّرها، ويستخرج منها الفوائدَ والحِكَمَ وغيرَ ذلك من المسائل، ومنهم من لم يعلِّقْ عليها بأي تعليق؛ وإنما ذكرها مُجْمَلةً، ثم سار في شرحه؛ لأنه يعتقد أن ابن تيميَّةَ ذكرها من باب التمثيل، ومنهم من اقتصر على بيان ما فيه من الدلالة على الأسماء والصفات.

والمسلكُ الثالثُ هو المسلكُ الصحيحُ؛ لأن ابنَ تيميَّةَ لم يقصدْ هذه النصوصَ لذاتها؛ وإنما قصد منها التمثيلَ وبيانَ حالٍ في نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ وهي كثرة الإثبات.

ونحن سنسلك طريقةً نراها مناسبةً، فيها نفعٌ وثراءٌ كبيرٌ؛ حاصلها: أنَّا سنركز على طريقة التحزيم، ومعنى ذلك: أن نقسِّمَ النصوصَ إلى حُزُمٍ، كلُّ حُزْمةٍ منها تدلُّ على صفة، وهذا هو الظاهرُ من صنيع ابن تيميَّةَ، فإن الظاهرَ من صنيعه أنه يذكر في كل صفة عددًا من الآيات الدالة عليها، وفي بعض الصفات لم يذكُرْ إلا آيةً واحدةً؛ كما في صفة الحياة.

وأصولُ الصفات التي أشار إليها ابنُ تيميَّةَ في هذه النصوص هي: العلمُ، والقوةُ، والسمعُ، والبصرُ، والمشيئةُ، والإرادةُ، والمحبةُ، والرضا، والغضبُ، والإتيانُ، والمجيءُ، والوجهُ، واليدانِ، والعينان، والمكرُ، والكيدَ، والعفوُ، والمغفرةُ، والعزَّةُ، والتفرُّدُ، والأحَديَّةُ، والاستواءُ على العرش، والعلوُّ، والمعيَّة، والكلام، والنِّداء، وأنه

يُرى يوم القيامة، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، والفرحُ، والضحِك، والتعجُّب، والقدمانِ، والصوت، وغيرها.

• أصولُ الصفات التي دار فيها الخلافُ بين المتأخرين:

ذكر ابنُ تيميَّةَ في بعض المواطن من كتبه: أن المتأخرين من علماء الكلام خالفوا أهلَ السُّنَّة والجماعة في مواضعَ كثيرة، ولكن أمهاتِ المسائل التي خالفوا فيها ثلاثٌ هي: الاستواءُ على العرش، والكلامُ والقرآنُ، وتأويلُ الصفات الخبرية.

ومع ذلك يمكن أن نقول: إن أهمَّ الصفات التي دار فيها الخلافُ بين طوائف الأمَّة ستُّ صفات هي: العلوُّ، والاستواءُ على العرش، والنزولُ، والكلامُ، والقرآنُ، والإرادةُ، وإن جعلْتَ الكلامَ والقرآنَ صفةً واحدةً تكون الصفاتُ خمسًا.

هذه الصفاتُ الستُّ هي أهمُّ الصفات التي دار فيها الخلافُ بين طوائف الأمَّة، فمن ضبط التصوُّراتِ فيها ضبطًا متقنًا؛ فقد ضبط بابَ الأسماء والصفات.

منهجُ التعامل مع الصفات التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ في «الواسطية»:

سنذكر الصفاتِ التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ صفةً صفةً، وفي كل صفة سنركِّزُ على أربعة أمور:

الأول: مفهومُ الصفة وتعريفُها.

الثاني: مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في هذه الصفة وأدلتهم.

الثالث: مذهبُ المخالفين في هذه الصفة وأصولهم.

الرابع: نقضُ مذهب المخالفين في هذه الصفة.

تنبيهٌ:

لم نذكُرْ مذهبَ المُشَبِّهة والمُفَوِّضة في أفراد الصفات التي ذكرناها؛ وسببُ ذلك راجعٌ إلى أن هذين المذهبين ليس لهما كلامٌ تفصيليٌّ في أفراد الصفات؛ فالمُشَبِّهةُ ليس لهم كلامٌ تفصيليٌّ في الصفات؛ سواءٌ المحبةُ، أو الغضبُ، أو الرضا، أو الرحمةُ، أو غيرها؛ وإنما يؤخذ قولُهم من مُجْمَل ما ذكروه في أصل اعتقادهم.

وكذلك الحالُ في المُفَوِّضة، فليس لهم كلامٌ تفصيليٌّ في صفات الله تعالى؛ وإنما لديهم تقريرٌ مُجْمَلٌ؛ حاصلُه: أن الصفاتِ التي توجِبُ التشبيهَ يُفوَّض معناها، وصفةُ المحبة عندهم توجِبُ التشبيهَ، فإذن يُفوَّضُ معناها، فلا ندري ما معنى محبة الله.



سـورةُ الإخـلاص

وما فيها من مباحث الصفات

يقول ابنُ تيميَّةَ: «وقد دخل في هذه الجملة ما وصف اللهُ به نفسَه في سورة الإخلاص التي تَعْدِلُ ثلُثَ القرآن؛ حيث يقول: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤]».

قوله: (وقد دخل في هذه الجملة): أي: دخل في جملة الكلام الذي شرح فيه مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة في الأسماء والصفات.

قوله: (ما وصف اللهُ به نفسَه في سورة الإخلاص التي تَعْدِلُ ثُلُثَ القرآن): إنما سُمِّيت هذه الصورةُ بهذا الاسم؛ لأنها تَضَمَّنُ إخلاصَ التوحيد لله تعالى[1].

والأجرُ الذي ذكره المؤلفُ ثابتٌ في «الصحيحين» من حديث أبي سعيد الخدريِّ؛ أن النبيَّ ﷺ قال: «**أيعجِزُ أحدُكم أن يقرأَ ثُلُثَ القرآن في ليلة؟**»، قالوا: وكيف ذلك يا رسولَ الله؟ قال: «**يقرأ** ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾؛ **فإنها تَعْدِلُ ثُلُثَ القرآن**»[2].

وقد اختلف العلماءُ في معنى ثُلُث القرآن على أقوال، ومنها[3]:

القول الأول: أنها ثلثُ القرآن في الأجر، فمن قرأها فكأنَّما حصَّل ثلثَ القرآن في الأجر.

والقول الثاني: أنها ثلثُ القرآن في المعنى، فمن قرأها فكأنما وقف على ثلث معاني القرآن التي أراد تقريرَها؛ وذلك أن أصولَ الموضوعات التي اشتغل بها القرآنُ ثلاثةٌ: الأمرُ والنهيُ الذي هو التشريعُ، والوعد والوعيد، وتعريفُ الناس بربهم، وسورةُ الإخلاص تتعلَّق بواحد من هذه الأقسام؛ وهو: تعريفُ الناس بربهم؛ فكانت سورةُ الإخلاص ثلثَ القرآن من هذه الجهة.

---

(١) انظر: فتح الباري، لابن حجر (٩/ ٦١).

(٢) أخرجه البخاري (٥٠١٣)، (٥٠١٤)، (٥٠١٥)، (٦٦٤٣)، (٧٣٧٤).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٧/ ١٢٢).

والصحيحُ: أنه لا تعارُضَ بين هذين القولين، فذلك الفضلُ متعلقٌ بثوابه قراءتها، فمن قرأ سورةَ الإخلاص، يَنَلْ من الأجر بمقدار قراءة ثلث القرآن، وسببُ ذلك كونُ تلك السورة اشتملت على ثلث معاني القرآن، فترتُّبُ ذلك الفضل مبنيٌّ على ما تضمنتْه من معانٍ(١).

وابتدأ المؤلفُ في التمثيل على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة بسورة الإخلاص؛ لأن هذه السورةَ من أكثر النصوص الشرعية إحكامًا في الدلالة على أصول الصفات، وقد أقرَّ بأهمية هذه السورة عددٌ من علماء الكلام، يقول الرازيُّ: «هذه السورةُ يجب أن تكونَ من المحْكَمات لا من المتشابهات؛ لأنه تعالى جعلها جوابًا على سؤال السائل وأنزلها عند الحاجة بناءً على السؤال، وذلك يقتضي كونَها من المحْكَمات لا من المتشابهات، وإذا ثبت هذا وجب الجَزْمُ بأن كلَّ مذهب يخالف هذه السورةَ كان باطلًا»(٢).

وهذا الكلام من الرازي حقٌّ، لكنه لم يلتزِمْ بظاهر هذه السورة، ومارَسَ تأويلاتٍ كثيرةً أخرجت حقائقَها الشرعيةَ عن ظاهرها؛ كما سيأتي معنا تفصيله.

ويقول ابنُ تيميَّةَ في بيان أهمية سورة الإخلاص: «تضمنتْ هذه السورةُ من وصف الله ﷻ الذي ينفي قولَ أهل التعطيل وقولَ أهل التشبيه ما سارت به هي الأصلَ المعتمدَ في مسائل الذات»(٣).

وقد تضمَّنت هذه السورةُ عددًا من الأمور المهمة المتعلِّقة بالأسماء والصفات؛ ومن أهمها:

الأمر الأول: الجمعُ بين النفي والإثبات، فقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ إثباتٌ، وقولُه: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ نفي، وهذه إحدى القواعد المهمة التي يقوم عليها منهجُ أهل السُّنَّة والجماعة في إثبات النصوص والصفات كما سبق بيانُه.

الأمر الثاني: دلَّت على التفصيل في النفي والإجمال في الإثبات، وأنت تعلم أن الأصلَ الغالبَ في طريقة القرآن أن يأتيَ التفصيلُ فيه الإثباتُ والنفيُ والإجمالُ في النفي.

وهذه السورةُ ذكرت الحالةَ الاستثنائيةَ؛ وهي أن الإجمالَ في الإثبات والتفصيلَ في النفي؛ فقولُه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ إجمالٌ في الإثبات، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ تفصيلٌ في النفي.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٧/ ١٣١، ١٣٧ ـ ١٣٩).
(٢) أساس التقديس (٥٩).
(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٠/ ٥٤).

الأمر الثالث: تضمَّنَت اسمين من أسماء الله لم يُذكَرا إلا فيها فقط؛ وهما الأحدُ والصمدُ.

الأمر الرابع: أنها تضمَّنَت الدلالةَ على عدد من أهم الصفات الإلٰهية؛ وهي صفةُ الأحدية، وهذه أكبرُ حقيقة موجودة في الإسلام، وصفةُ الصمَدية التي تتعلَّق بالتدبير، وصفةُ الاستغناء.

الأمر الخامس: تضمَّنت نفيَ الوَلَديَّة عن الله تعالى، وهذا المعنى جاء نفيُه كثيرًا في نصوص الشريعة؛ وذلك لأن كثيرًا من المشركين ادَّعوا أن لله تعالى ولدًا، والله تعالى يستحيل أن يكون له ولدٌ؛ **لعدد من الأمور**:

١ ـ أن الولدَ يكون من جنس أبيه، ومعنى ذلك: أن الولد سيكون إلٰهًا مع الله، وهذا أمرٌ ممتنعٌ.

٢ ـ أن الولدَ لا يكون إلا من شريكةٍ وزوجة، وهذا أمرٌ ممتنعٌ في حقه سبحانه.

٣ ـ أن الولدَ يستلزمُ النقصَ؛ لأن معنى ذلك: أن الأبَ سيكون محتاجًا إلى ولده في عدد من الأمور، والاحتياجُ ممتنعٌ على الله تعالى.

وقد تفرَّدت هذه السورةُ بنفي المولودية عن الله؛ أي: إن اللهَ تعالى ليس مولودًا لأحد، وهذه الدعوى الباطلةُ لا يُعرَفُ أن أحدًا قالها؛ وإنما جاء نفيُها في القرآن تأكيدًا لغنى الله وجبروته، فهو لا يحتاج إلى الولد وليس مولودًا لأحد، وفيه إشارةٌ إلى إبطال ألوهية من ادُّعِيَتْ له الألوهيةُ، يقول ابنُ تيميَّةَ: «أما نفيُ كونه مولودًا فيتضمَّن نفيَ كونه متولِّدًا بأي نوع من التوالد من أحد من البشر وسائر ما تولَّد من غيره، فهو ردٌّ على من قال: المسيحُ هو اللهُ، ورَدٌّ على الدجَّال الذي يقول: إنه اللهُ، وردٌّ على من قال في بشر: إنه اللهُ»[1].

ومع كثرة المباحث التي تتعلَّق بهذه السورة إلا أنَّا سنقف مع صفتين من الصفات التي تضمَّنتها، **وهما**:

(١) مجموع الفتاوى (٢/٤٤٨).

الصفة الأولى

الأحَديَّةُ أو الوَحْدانيَّةُ

وقد قيل في هذه الصفة تعريفاتٌ كثيرةٌ خُلاصتُها عند أهل السُّنَّة والجماعة: أن الأحَديةَ أو الوَحدانيةُ هي التفرُّدُ بكل الكمالات، فلا يَشْرَكُه فيها أحدٌ، أو يقال: هي التفرُّدُ بمعاني الكمال في الربوبية والألوهية.

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة في إثبات هذه الصفة بنوعين من الأدلة؛ النوع الأول: الدليلُ العقليُّ، والنوع الثاني: الدليلُ النقليُّ.

أما الدليلُ العقليُّ: فتنوعت مسالكُه؛ فبعضُها متعلقٌ بأحَدية الله في الخلق، وبعضُها متعلقٌ بأحَديَّة الله في التدبير، وبعضُها متعلقٌ بأحدية الله في الاتصاف بالكمال، وبعضُها متعلقٌ بأحَدية الله في استحقاقه للعبادة، وتفسيرُ الأدلة العقلية في هذا يطول، وله محلُّه.

والمقصودُ: أن أحَديةَ الله تعالى وتفرُّدَه بالوحدانية عند أهل السُّنَّة ليس لها مجالٌ واحدٌ؛ وإنما هي متعلقةٌ بمجالات متعددة.

وأما الدليلُ النقليُّ فهو كما في هذه السورة.

موقفُ الطوائف الأخرى من صفة الأحدية:

الإقرارُ بهذه الصفة أمرٌ مجمَعٌ عليه بين كل المؤمنين، فكلُّ المسلمين أقرُّوا بهذه الصفة، ولا يوجد أحدٌ من المسلمين يقول: إن اللهَ ليس متَّصِفًا بالأحَديَّة؛ وإنما الاختلافُ بينهم في تفسيرها وبيان حقيقتها.

وعلماءُ الكلام لهم في هذه الصفة لهم كلامٌ كثيرٌ يجمعه أن صفةَ الوحدانية تتضمَّن إنكارَ الصفات كلها؛ كما عند الْمُعَطِّلة، أو بعضِها؛ كما عند المُلَفِّقة، فيقولون مثلًا: الأحَديَّةُ لله ﷻ، إن اللهَ واحدٌ في ذاته لا قَسيمَ فيها أو لا تركيبَ فيها، ويقصدون بذلك نفيَ الصفات الذاتية والخبرية.

يقول الرازيُّ: «الواحدُ قد يُراد به نفيُ الكثرة في الذات، وقد يُراد به نفيُ الضدِّ

والنِّدِّ»[(١)]، ومرادُ الرازي بنفي الكثرة في الذات نفيُ الصفات الذاتية والخبرية؛ كاليدين والقدمين والوجه، ونفيُ الصفات الاختيارية، ولهذا يقول الرازيُّ: «قولُه: «أحد» يدلُّ على نفي الجسمية ونفي الحيِّز والجهة»[(٢)]، فنفيُ الجِسْمية عنده يعني نفيَ الصفات الذاتية الخبرية اليدين والوجه والقدمين، ونفيُ الحيِّز والجهة؛ أي: نفيُ العلو والاستواء.

يقول: «أما دلالتُها على أنه تعالى ليس بجسم؛ ذلك أن الجسمَ أقلُّه أن يكون مركَّبًا من جوهرين، وذلك ينافي الوَحدة، وقولُه: «أحد» مبالغةٌ في الوحدانية، فكان قولُه: «أحد» منافيًا للجسمية»[(٣)].

ولهذا جعل الرازيُّ سورة الإخلاص من الأدلة على صحة دليل التركيب؛ الذي استدلَّ به على نفي الصفات الإلٰهية كما سبق.

وهذا الاستدلالُ ليس خاصًّا بالرازي؛ وإنما موجودٌ عند طوائف الْمُعَطِّلة وطوائف الْمُلَفِّقة حتى الجَهْمِيَّةُ استدلُّوا بتلك السورة على التعطيل.

وهو استدلالٌ غيرُ صحيح، ويدلُّ على عدم صحته أمورٌ **منها**:

الأمر الأول: أن هذا الاستدلالَ ـ أعني: الاستدلالَ على نفي الصفات بسورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ ـ على التعطيل قائمٌ على مقدمة خاطئة؛ هي: أن صفاتِ الشيء غيرُه، فإذا اتصف بتلك الصفات فكأنه تركَّب من غيره.

والصحيحُ: أن صفاتِ الشيء ليست غيرَه؛ بل الشيءُ لا يكون إلا بصفاته؛ فالشيءُ وصفاتُه بينهم تلازمٌ وجوديٌّ ضروريٌّ؛ فالصفاتُ لا توجد إلا بالذات، والذاتُ لا يوجد إلا بصفاته؛ فالذي يعتقد أن الصفاتِ غيرُ الذات في الخارج؛ فهو مخالفٌ للحقائق الوجودية.

الأمر الثاني: أن هذا الاستدلالَ مخالفٌ لطريقة القرآن ولِلُغة العرب، فإنَّ القرآنَ لا يجعل الاتصافَ بالصفات تعدُّدًا؛ ولهذا قال الله ﷻ في وصف الوليد بن المغيرة: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١]، والوليدُ متصفٌ باليدين، وبالعينين، وبالوجه، وبالقدمين، وغيرها، فإن كان الاتصافُ بهذه الصفات يقتضي التعدُّدَ في لغة القرآن، لَما صحَّ أن يقول اللهُ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾، وهذا الوجهُ ذكره الإمامُ أحمدُ رَحِمَهُ اللَّهُ في «الرَّد على الجَهْمِيَّة» وغيره.

الأمر الثالث: أن استدلالَ الرازيِّ بالأَحَديَّة على إثبات صحة دليل التركيب وعلى نفي الصفات يوقِعُه في التناقض؛ لأن الرازيَّ يُثبِتُ بعض الصفات وينكر بعضَها، ودليلُ الأَحَديَّة

---

(١) انظر: التفسير الكبير (٤/ ١٤٥)، والمطالب العالية (١/ ١٣٢).

(٢) أساس التقديس (٥٩).

(٣) أساس التقديس (٥٩).

على تفسيره يقتضي إنكارَ كل الصفات؛ فالْمُعَطِّلة في استدلالهم بهذا الدليل أكثرُ اطرادًا من الرازيِّ، فمن كان يثبِتُ بعضَ الصفات وينكر بعضها لا يصحُّ له منهجيًّا أن يعتمدَ على دليل التركيب؛ لأن دليلَ التركيب يقتضي إنكارَ كلِّ الصفات، وقد ذكرنا هذا المعنى فيما مضى من الشرح.



الصفة الثانية

صفةُ الصَّمديَّة

وهذه الصفةُ أجمعت طوائفُ الأمَّة على إثباتها، ولكنهم اختلفوا في تفسيرها.

أما أهل السُّنَّة والجماعة فقد ذكروا تفسيراتٍ كثيرةً لهذه الصفة، **منها**:

الأول: أن الصمدَ هو الذي لا جوْفَ له، وهذا التفسيرُ مرويٌّ عن ابن عباس ﵄، وعِكْرمةَ، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيَّب، والحسن البصري، والضَّحاك بن مُزاحِمٍ، وغيرهم من علماء التفسير.

الثاني: أنه الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج ويتوجَّهُ إليه فيها.

الثالث: أنه لا يأكُلُ ولا يشربُ.

الرابع: أنه لا يخرُجُ منه شيءٌ.

الخامس: أنه الذي لم يلِدْ ولم يولد.

السادس: أنه السيد الذي انتهى في سؤدَدِه.

السابع: أنه الباقي الذي لا يَفْنى.

وهذه الأقوال كلُّها موجودة في كلام أئمة السلف، وذكر بعضُ العلماء أن الاختلافَ بينها ليس اختلافَ تضادٍّ؛ وإنما اختلافُ تنوُّعٍ؛ فالصمديةُ تقتضي هذه المعانيَ كلَّها، فبعضُ السلف عبَّر عن بعض ما تدلُّ عليه، وبعضهم عبَّر بالمعاني الأخرى، ولهذا يقول الإمام الطبرانيُّ معلقًا على أقوال السلف لـمَّا ذكرها قال: «وهذه الصِّفاتُ كلُّها صفاتُ ربنا ﷻ، ليس يخالِفُ شيءٌ منها، هو المصْمَتُ الذي لا جَوْفَ له، وهو الذي يُصمدُ إليه في الحوائج، وهو السيِّدُ الذي انتهى في سؤدَدِه، وهو الذي لا يأكل الطعامَ، وهو الباقي بعد خلقه»[1].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٢٨١).

ومع ذلك؛ فأشهرُ هذه الأقوال وأكثرُها انتشارًا بين أئمة السلف هو المعنى الأولُ؛ وهو أن الصمدَ هو الذي لا جَوْفَ له، يقول ابنُ تيميَّةَ: «تفسيرُ الصمد بأنه الذي لا جوْفَ له هو مما تواتر نقلُه عن الصَّحابة والتَّابعين، وشهدت له اللُّغة، وروي مرفوعًا إلى النبيِّ ﷺ»[١]، ويقاربه في الانتشار المعنى الثاني، الذي هو: السيدُ الذي يُقصد إليه في الحوائج.

وأما أهل الكلام فقد أقرُّوا بهذه الصفة، وفسَّروها بتفسيرات متعددةٍ، ومن التفسيرات التي ذكروها أنه الذي يُصمَدُ إليه في الحوائج، وأنه السَّيدُ الكامل في أوصافه، وأنه الباقي بعد خلقه، واتَّفق أكثرُهم على إنكار التفسير الأشهر عند الصَّحابة والتَّابعين؛ بحُجَّة أنه يقتضي الجسميَّةَ؛ بل أصبح هذا القولُ كالمهجور عندهم.

فقد ذكر الرازيُّ أقوالَ المفسرين في تفسير اسم الصمد؛ فذكر اثنين وثلاثين قولًا ليس منها: أنه الذي لا جَوْفَ له، مع أنه هو الذي تواتر عن الصَّحابة والتَّابعين، وهو المرويُّ عن ابن عباس رضي الله عنهما، وعِكْرِمة، ومجاهد؛ وهم أئمة التفسير.

وقد ذكر الرازيُّ أن التسليمَ بالمعنى المنقول عن أئمة السلف في معنى صفة الصمدية يقتضي الجسميةَ، ثم ذكر أنه يجِبُ أن يؤوَّل معنى صفة الصدمية إلى أنه: الذي يُقصَدُ بالحوائج[٢].

وهذا القولُ غيرُ صحيح، ويدلُّ على عدم صحته أوجهٌ متعددةٌ، منها:

الوجه الأول: أننا لا نخالِفُ في صحة المعنى الذي ذكره المتكلمون لصفة الصدمية، ولكن المشكلة عندهم أنهم أنكروا معنًى صحيحًا آخرَ؛ فالخطأُ دخل إليهم من جهة حصر معنى الصَّمَدية، وليس من جهة إدخال معنًى باطل.

ومما يدلُّ على أن معنى الصمدية ما ذكره أئمةُ السلف سببُ نزول السورة، فإن المشركين وأهلَ الكتاب سألوا النبيَّ ﷺ عن نسب ربهم وماهيته وجنسه؛ فقالوا: مما هو؟ ومن أيِّ جنس هو؟ أَمِن ذهبٍ هو أم من نُحاس أم من حديد أم من فضةٍ؟ هل يأكل ويشرب؟ هل يَرِثُه مَن في الدنيا؟ ولمن يورثها؟[٣]. وأنت ترى أن هذه الأسئلةَ كلَّها عن حقيقة الإله، فأنزل اللهُ عز وجل هذا الجوابَ.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١٦٢)، والروياني في مسنده (٤٢)، وهو ضعيف الإسناد، انظر: السلسلة الضعيفة، للألباني (٣١٩٢).

(٢) تفسير الرازي (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير) للرازي (٣٢/ ٣٦١).

(٣) أخرجه أبو يعلي (٣٣٤١)، والنسائي في الكبرى (١١١٩٥)، وضعفه الطبرانيُّ والعقيلي، وصحح إسناده سليم الأسد.

فهذا البيان يدلُّ على أنَّ المرادَ بالصمدية: الذي لا جَوْفَ له؛ لأنه هو الذي يبين حقيقةَ الإله.

وأما كونُه تعالى يجيب الدعاءَ ويُصمَدُ إليه فيه؛ فهذا لا يكون جوابًا على السؤال عن الحقيقة؛ وإنما يكون جوابًا على سؤالٍ آخرَ هو: هل يستجيب اللهُ الدعاءَ؟ هل نقصده بالدعاء؟ هل نتوجَّه إليه؟ وسؤالُ المشركين ليس هذا؛ فهم لا يجهلون أن اللهَ يجيب الدعاءَ، وتصمَدُ إليه الخلائقُ في الحوائج.

فسؤال المشركين ونزولُ الآية للجواب عليه يدلُّ على أن من المعاني المرادة بالصمدية أنه الذي لا جَوْفَ له، وقد يُرادُ به المعاني الأخرى تَبَعًا.

الأمر الثاني: أن طريقتَهم في تفسير الصمَدية تتضمَّن نسبةَ الانحراف والنقص إلى الصحابة وأئمة السلف؛ لأنهم أجمعوا على تفسير الصمدية بأنه الذي لا جَوْفَ له، فادعاؤهم أن هذا التفسيرَ خطأٌ يعني بالضرورة وصفَ السلف بالجهل والانحراف.



آيةُ الكرسيِّ
وما تضمَّنَتْه من مباحث الصفات



ثم قال المؤلف: «وما وصَف به نفسَه في أعظم آيةٍ في كتاب الله ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] **فذكر آيةَ الكرسيِّ».**

قوله: (وما وصف به نفسَه في أعظم آية)؛ أي: ويدخل في مُعتقَد أهل السُّنَّة والجماعة ما ذكره اللهُ في آية الكرسي.

قولُه: (في أعظم آية): هذا الفضل ورد في نصوص صريحة؛ فعن أُبَيِّ بن كعب قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا أبا المنذر أتدري أيُّ آية من كتاب الله معك أعظمُ**»؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «**يا أبا المنذر أتدري أيُّ آية من كتاب الله معك أعظمُ**»؟ قال: قلتُ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾، قال: فضرب في صدري، وقال: «**واللهِ لِيَهْنِكَ العلمُ أبا المنذر**»(١).

قال النوويُّ: «قال العلماءُ: إنما تميَّزت آيةُ الكرسي بكونها أعظمَ لِما جمعت من أصول الأسماء والصفات من الإلٰهية والوحدانية والحياة والعلم والملك والقدرة والإرادة، وهذه السبعةُ أصولُ الأسماء والصفات»(٢).

وآيةُ الكرسي قد اشتملت على عدد من القضايا المتعلِّقة بباب الأسماء والصفات وعدد أسماء الله صفاته؛ **ومن ذلك:**

الأمر الأول: الجمعُ بين النفي والإثبات؛ فالإثباتُ في قوله: ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾، والنفيُ في قوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾.

الأمر الثاني: استعمالُ النفي المفصَّل؛ وذلك في قوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾.

---

(١) رواه مسلم (١٨٣٧).

(٢) شرح صحيح مسلم (٦/ ٩٤).

الأمر الثالث: اشتملت على اسمين من أصول الأسماء الحسنى؛ وهما الحيُّ والقيومُ، فهما يدُلَّان على أصول المعاني التي تدور حولها أسماءُ الله؛ وهي معاني الخلق والتدبير والعبودية له سبحانه.

الأمر الرابع: اشتملت على عدد كبير من الصفات، أوصلها بعضُ الشراح إلى ستٍّ وعشرين صفةً.

الأمر الخامس: اشتملت على ذكر مخلوقٍ من أعظم مخلوقات الله تعالى، ولم يُذْكَرْ إلا فيها؛ وهو الكرسيُّ.

ومع كثرة ما تضمَّنَته آيةُ الكرسي من معانٍ متعلقة بصفات الله فإنَّا سنتوقف مع صفة واحدة فقط؛ لأن الصفاتِ الأخرى سيذكرها المؤلفُ في النصوص التالية، وتلك الصفةُ هي: صفةُ القيُّوميَّة.



الصفة الثالثة

صفةُ القيُّوميَّة

اتفقت طوائفُ الأمَّة على إثبات صفة القيُّوميَّة، فلا توجد طائفة من طوائف الأمة إلا وهي تقر بها، ولكن الاختلاف بينهم في تفسيرها.

أما أهل السُّنَّة والجماعة: فقد اختلفت عباراتُهم في تفسير معنى القيومية، ولكنها ترجع إلى أن القيُّومَ أو القيُّوميةَ **تشمل معنيين**:

الأول: القائمُ على غيره؛ وهي بهذا الاعتبار صفةٌ فعليةٌ.

الثاني: القائمُ بنفسه؛ وهي بهذا الاعتبار صفةٌ ذاتيةٌ.

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة على هذه الصفة بعدد من النصوص؛ منها: قولُ الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقولُه ﷻ: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ وَقَدۡ خَابَ مَنۡ حَمَلَ ظُلۡمٗا ١١١﴾ [طه: ١١١].

وأما علماءُ الكلام: فقد ذكروا التفسيرَ نفسَه، وأن القيُّوم هو القائمُ بنفسه، والقائمُ بشؤون غيره، ولكن الرازيَّ جعل قيامَ الله بذاته يستلزم انتفاءَ الصفات عنه، فجعل هذه الصفةَ أحدَ الأدلة التي تدلُّ على أن اللهَ ليس متصفًا بصفةٍ؛ لأن القيامَ بالنفْس ـ كما يقول ـ يعني: الاستغناءَ عن الغير، ولو كان اللهُ متصفًا بالصفات لكان مركَّبًا منها، والمركَّبُ مفتقرٌ إلى أجزائه، وفي بيان ذلك يقول الرازيُّ: «القيُّومُ مبالغةٌ في كونه قائمًا بنفسه، مقوِّمًا لغيره، فكونه قائمًا بنفسه عبارةٌ عن استغنائه عن كل ما سواه، وكونُه مقوِّمًا لغيره عبارةٌ عن احتياج كل ما سواه إليه، فلو كان جسمًا لكان مفتقرًا إلى غيره وهو جزؤه، ولكان غيرُه غنيًّا عنه وهو جزؤه؛ فحينئذٍ لا يكون قيُّومًا»[(١)].

ومعنى هذا الكلام: أن صفةَ القيُّومية تقتضي أن اللهَ ليس متصفًا بالصفات؛ إذ لو كان

(١) التفسير الكبير، للرازي (١/ ١١١).

متصفًا بالصفات لكان مفتقرًا إليها؛ لأن المركَّبَ يفتقر إلى أجزائه، فجعلها من أدلة التنزيه كما يقول.

ولكِنَّ هذا الكلامَ غيرُ صحيح، ويدلُّ على عدم صحته أوجهٌ؛ منها:

الوجه الأول: أن هذا الكلامَ مبنيٌّ على مقدمة باطلة؛ هي أن صفاتِ الشيء غيرُ الشيء، وهذا المعنى كرَّرْنا كثيرًا التنبيهَ على خطئه.

الأمر الثاني: أنه يلزمه على قولِه إنكارُ كل الصفات؛ إذ لو كان الاتصافُ بالصفات يقتضي التركيبَ، لكان اللهُ ﷷ لا يتصف بأي صفةٍ، ولكن الرازيَّ يُقِرُّ بأنَّ اللهَ ﷷ متصفٌ ببعض الصفات؛ فالاستدلالُ الذي ذكره الرازيُّ يوقع الرازيَّ في التناقض، وهو معيبٌ.



الصفة الرابعة

صفةُ الحياة



وقد ذكر المؤلف فيها آيةً واحدةً، حيث يقول: «وقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]».

أي: ويدخل في مذهب أهل السُّنَّة والجماعة الإيمانُ بما تضمَّنه قولُ الله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨].

وصفةُ الحياة من الصفات التي اتفق على الإقرار بها كلُّ طوائف الأمَّة، ولم ينكِرْها إلا المنكرون لوجود الله، وأما المقِرُّون بوجود الله من أهل السُّنَّة والجماعة، والْمُعَطِّلة، والمُلَفِّقة، والفلاسفة؛ فكُلُّهم يقرُّ بأن الله تعالى متصفٌ بصفةِ الحياة، لكنَّهم يختلفُون في تفسيرها وبيان حقيقتها.

أما اتفاقُ أهل السُّنَّة والجماعة والمُلَفِّقة: فقد اتفقوا على أن اللهَ تعالى مُتَّصِفٌ بصفة الحياة زائدةً عن معنى الذات؛ يعني: أن صفةَ الحياة لله تعالى صفةٌ ذاتيةٌ تعني: كمالَ الحياة ومقتضياتها.

بخلاف قول الْمُعَطِّلة الذين يقولون بأن الله حيٌّ، ولكن الحياةَ ليست معنًى قائمًا بذات الله ﷻ، فعند أهل السُّنَّة والجماعة الله مُتَّصِفٌ بحياة تخُصُّه وتليق به، كما أنه عالمٌ بعلمٍ يخصه ويليق به، وكما أنه مريدٌ بإرادة تخصه وتليق به.

وقد أثار ابنُ العربيِّ مسألةً، هي: هل حياةُ الله بروح أم بدون روح؟ وذكر أنه لا يصحُّ أن يُقالَ: حياةُ الله بروح؛ لأنه لم يَرِدْ فيها نصٌّ[1].

والحقُّ: أنه لا يصحُّ إثارةُ هذه المسألة من حيث الأصلُ؛ لأن إثارتها تُعَدُّ دخولًا في الكيفيَّة.

---

(١) الأمد الأقصى، شرح أسماء الله الحسنى (٢/ ٥٥).

أما أدلةُ صفة الحياة عند أهل السُّنَّة والجماعة فهي متنوعةٌ، بعضُها أدلةٌ عقليةٌ، وبعضُها أدلةٌ نقليةٌ.

أما الأدلةُ العقلية؛ فمنها:

الدليل الأول: دليلُ السلب والإيجاب؛ وهو امتناعُ اجتماع النقيضين وارتفاعِهما. ووجه هذا الدليل أن يُقالَ: إن اللهَ تعالى لو لم يكن مُتَّصِفًا بصفة الحياة لكان مُتَّصِفًا بضدها، وضدُّها هو الموتُ، وهذا مستحيلٌ على الله ﷻ، فيلزم بالضرورة أن يكون مُتَّصِفًا بصفة الحياة.

الدليل الثاني: دليلُ الكمال؛ وهو أن العقلاءَ متفقون على أن من يتَّصِفُ بصفة الحياة أكملُ ممن لا يَتَّصِفُ بها؛ فجنسُ الأحياء عند العقلاء أكملُ من جنس الجمادات التي لا تتصف بالحياة؛ وبناءً عليه فاللهُ ﷻ لا بُدَّ أن يكون مُتَّصِفًا بصفة الحياة.

الدليل الثالث: دليلُ واهب الكمال؛ وهو أن يُقالَ: إن اللهَ سبحانه هو الذي وهب المخلوقاتِ صفةَ الحياة، وصفةُ الحياة في المخلوقات كمالٌ، وواهِبُ الكمال أولى به، فيلزم بالضرورة أن يكون اللهُ ﷻ مُتَّصِفًا بصفة الحياة.

الدليل الرابع: مقتضياتُ الربوبية؛ ومعنى ذلك: أن اللهَ ﷻ هو الخالقُ للكون، والمدبِّرُ له، والخلق يستحيل أن يكون بغير حياة، فثبوتُ الخلق لله ﷻ يستلزم بالضرورة ثبوتَ الحياة.

وهذه الأدلة مقررةٌ في كتب أئمة أهل السُّنَّة والجماعة، وفي كتب الْمُلَفِّقة؛ بل هي موجودةٌ في كتب الْمُعَطِّلة من المعتزلة وغيرهم؛ لأنهم مجمِعون على إثبات صفة الحياة لله تعالى.

ولكنَّ الْمُعَطِّلةَ مع إقرارهم بأن الله مُتَّصِفٌ بصفة الحياة، إلا أنهم في الحقيقة يُعَطِّلونها فيقولون: إن اللهَ حيٌّ لا بحياة، فالذي يقرأ في كتب المعتزلة وغيرهم من الْمُعَطِّلة يجدهم يقولون: اللهُ سبحانه مُتَّصِفٌ بصفة الحياة؛ لأنه لو لم يكن مُتَّصِفًا بصفة الحياة لكان مُتَّصِفًا بضدها، ولكنهم يُفَسِّرونها تفسيرًا يوجب تعطيلَه؛ فيقولون: إن اللهَ حيٌّ لكن ليس بحياة.

وقد اعتمد الْمُعَطِّلة في تعطيلهم لصفة الحياة وغيرها من الصفات على حُجج عقلية متعددة، من أهمها:

الحُجَّة الأولى: حجَّةُ تعدُّد القدماء؛ وحاصلُها: لو كان الله مُتَّصِفًا بحياة؛ وهي معنًى زائدٌ على ذاته؛ لكان ذلك يعني: أن الحياةَ شيءٌ غيرُ الله، فتكون قديمةً؛ لكونها متعلقةً بالله، وهذا يوقع في الشرك بتعدُّد القدماء.

وقد ذكرنا الجوابَ عن هذا الدليل فيما سبق، وحاصلُه: أن حُجَّتَهم هذه مبنيةٌ على مقدمة خاطئة؛ هي: أن صفةَ الشيء غيرُ الشيء، وهذا غيرُ صحيح؛ بل لا يوجد الشيءُ إلا بصفته، ولا توجد الصفة إلا بالشيء.

الحُجَّة الثانية: دليلُ التركيب؛ وحاصله: أنه لو كان الله مُتَّصِفًا بصفة هي معنًى زائدٌ على الذات، لكان مرَكبًا من هذه الصفة ومن غيرها، والمركَّبُ مفتقرٌ إلى أجزائه، والافتقارُ ينافي الاستغناءَ والوَحْدانية.

وهذا أيضًا تصوُّرٌ خاطئٌ عن معنى التركيب، وقد ذكرنا هذا المعنى مرارًا.



الصفة الخامسة

صفةُ العلم

وقد ذكر المؤلف فيها سبعَ آيات، حيث يقول: «وقوله سبحانه ـ يعني: ويدخل في جملة اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة قوله سبحانه ـ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣]، **وقوله:** ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢﴾ [التحريم: ٢]، **وقوله:** ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٨﴾ [الأنعام: ١٨]، **وقوله:** ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَاۚ﴾ [سبأ: ٢]، **وقوله:** ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ [الأنعام: ٥٩]، **وقوله:** ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦۚ﴾ [فاطر: ١١]، **وقوله:** ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ۝١٢﴾ [الطلاق: ١٢]».

هذه الآياتُ السبع التي ذكرها المؤلفُ متتاليةً الوصفُ الجامعُ بينها هو الدَّلالةُ على وصف العلم، مع أنها تضمَّنَت صفةَ الحكمة، وصفةَ الخبرة، وتضمَّنَت الإشارةَ إلى اسم الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، ولكن الواضحَ من طريقة عرض المؤلف أنه لا يقصد هذه الأمورَ؛ وإنما يقصد الوصفَ الجامعَ لها؛ وهو صفةُ العلم؛ ولهذا ذكرنا أن هذه الآيات كلَّها تدلُّ على صفة العلم؛ فصيَّرْنا الشرحَ عليها.

دلَّت هذه الآياتُ على إثبات صفة العلم لله تعالى بعدة طرق:

الطريق الأول: التَّصريحُ بالاسمِ: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢﴾، وأيُّ اسم من أسماء الله يدلُّ على الصفة التي اشتُقَّ منها.

الطريق الثاني: الإضافةُ الصريحة في قوله ﷻ: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦۚ﴾.

الطريق الثالث: الدلالةُ بالفعل في قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾، فعبَّر عن قيام صفة العلم بالفعل المضارع «يعلم».

وقد أجمع كلُّ المقرين بوجود الله تعالى على أنه سبحانه مُتَّصِفٌ بصفة العلم، ولكنهم اختلفوا في حقيقة العلم، وفي بعض أحكامه.

فأهلُ السُّنَّة والجماعة يعتقدون: أن اللهَ مُتَّصِفٌ بصفة العلم، وأنه يعلم الأشياءَ بعِلْم قائم بذاته، زائدٍ عليها، يليق بجلاله وكماله، فعلمُ الله بالأشياء يكون بصفة زائدة على الذات، يتحقَّق بها الانكشافُ، وتوجب إدراكَ المعلومات.

ويعتقد أهلُ السُّنَّة أن اللهَ تعالى يعلم كلَّ شيء قبل وجوده وبعده، وعلمُه سبحانه صفةٌ ذاتيةٌ يتجدد أفرادُها بتجدّد أفراد المعلومات، فهو سبحانه يعلم كلَّ المخلوقات بشكل شامل، ويعلم كلَّ فرد منها بعلم خاص به.

فمذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة: أن اللهَ يعلم المعلوماتِ بعلمٍ قديم في جنسه، متجدِّد في أفراده، ومعنى هذا: أن اللهَ تعالى يعلم الأمورَ كلَّها قبل وقوعها، ولكنَّ علمَه بأفراد الحوادث يتجدَّدُ، فعلمُه بوقوع الأفراد بعد وجودها ليس كعلمه بها قبل وجودها؛ وذلك لأن هناك فرقًا بين العلم بالشيء معدومًا والعلم بالشيء موجودًا؛ فاللهُ تعالى يعلم أن جامعةَ أم القرى ستكون موجودةً في هذا العصر منذ الأزل، ولكن بعد وجودها تجدَّد له علمٌ خاصٌّ بها؛ وهو علمُه بها موجودةً.

وفي بيان هذا المعنى وبيان أصله يقول ابنُ تيميَّةَ في أثناء حديثه عن صفتي السمع والبصر: «إذا كان يسمع ويُبْصر الأقوالَ والأعمالَ بعد أن وُجِدَتْ؛ فإما أن يُقالَ: إنه تجدَّد شيءٌ، وإما أن يُقالَ: لم يتجدَّد شيءٌ، فإن كان لم يتجدَّدْ، وكان لا يسمعُها ولا يُبْصِرُها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعُها ولا يُبْصِرُها، وإن تجدَّد شيءٌ: فإما أن يكون وجودًا أو عدمًا؛ فإن كان عدمًا فلم يتجدَّدْ شيءٌ، وإن كان وجودًا: فإما أن يكون قائمًا بذات الله أو قائمًا بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكونَ ذلك الغيرُ هو الذي يسمع ويرى، فيتعيَّن أن ذلك السمعَ والرؤية الموجودَين قائمٌ بذات الله وهذا لا حيلةَ فيه»[1]، وكذلك يقال في العلم.

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة والمُلَفِّقةُ وغيرهم ممن يقرُّ بهذه الصفة بنوعين من الأدلة: أدلةٍ عقلية ونقلية:

أما الأدلةُ العقليةُ: فهي الأدلةُ نفسُها التي دلَّت على صفة الحياة:

فالدليل الأول: دليلُ واهب الكمال؛ فقد اتفق العقلاءُ على أن العلمَ صفةُ كمالٍ في المخلوقات، وأن اللهَ ﷻ هو الذي وهبه لها، فواهبُ الكمال أولى بأن يكونَ مُتَّصِفًا بهذه الصفة.

---

(١) جامع الرسائل؛ جمع: محمد رشاد سالم (٢/ ١٧).

الدليل الثاني: القاعدةُ الأكمَليَّة؛ ووجهها أن يُقالَ: إن العقلاءَ متفقون على أن المُتَّصِف بصفة الكمال أكملُ من غير المُتَّصِف بها، واللهُ ﷻ هو أكملُ الموجودات؛ فلا بُدَّ أن يكونَ مُتَّصِفًا بصفة العلم.

الدليل الثالث: تقابلُ السَّلب والإيجاب؛ ووجهه أن يُقالَ: إن اللهَ تعالى لو لم يكنْ مُتَّصِفًا بصفة العلم لكان مُتَّصِفًا بضدها؛ وهي الجهلُ، والجهلُ مستحيلٌ في حق الله؛ فلا بُدَّ أن يكونَ مُتَّصِفًا بالعلم.

الدليل الرَّابع: مقتضياتُ الربوبية؛ ووجهها: أننا نرى في الكون إحكامًا، وإتقانًا، والإحكامُ والإتقانُ لا يتحقَّق إلا بعلم؛ لأنه يستحيل أن يتحقَّق هذا الإتقانُ الموجودُ في الكون والإحكامُ المبهر إلا إذا كان وراءه عِلمٌ دقيقٌ يُدْرِكُ تفاصيلَه وحِكَمَه.

وهذا الدليل استدلَّ به القاضي عبد الجبار على إثبات صفة العلم.

وأما الدليلُ النقليُّ: فقد ذكرنا أنه يدلُّ على هذه الصفة من ثلاثة طرق.

وأما المُلَفِّقة، فإنهم أقرُّوا بأن اللهَ تعالى يوصف بصفة العلم، وأن العلمَ معنًى زائدٌ قائمٌ بذاته سبحانه، ولكنهم يقولون: إن اللهَ يعلم كلَّ الحوادث بعلم قديم لا تجدُّدَ في أفراده، فعلمُ الله تعالى بهذا المسجد قبل بنائه كعلمه بعد بنائه، فهو يعلمه بعلمٍ قديم لا يتجدَّد، ويقررون بأنه لم يقع إلا تجددٌ إضافيٌّ لا يقوم بذات الله تعالى[(١)].

أما الْمُعَطِّلةُ فالجَهْميَّة والمعتزلة منهم فإنهم يقولون: إن اللهَ مُتَّصِفٌ بالعلم، ولكنَّ العلمَ ليس معنًى قائمًا بذات الله؛ وإنما اللهُ يعلمُ الأشياءَ بذاته، أو يعلمُ الأشياءَ بعلمٍ هو ذاتُه، فلا يجعلون العلمَ معنًى زائدًا على الذات.

واستدلُّوا بالدليلين السابقين اللذين ذُكِرَا في صفة الحياة، وهما: تعدُّد القدماء، ودليلُ التركيب.

تنبيه:

بعضُ الدارسين يُلْزِمُ الْمُعَطِّلةَ في صفة العلم بأن اللهَ إن لم يوصَفْ بالعلم، لوُصِفَ بضدِّه؛ وهو الجهل، ويجعل هذا وجهًا في نقض قولهم.

والحقُّ أن هذا ليس بلازم لهم؛ لأنهم يُقِرُّون بأن اللهَ مُتَّصِفٌ بالعلم، ويُنَزِّهون اللهَ عن الجهل؛ بل ويشنِّعون على من يصفه بالجهل، وهذا لا يرفع عنهم وصفَ التعطيل، لكن لا يصِحُّ إلزامُهم إلا بما يقتضيه قولُهم.

---

(١) لابن تيمية رسالة بعنوان: رسالة في تحقيق مسألة علم الله، في جامع الرسائل؛ جمع: محمد رشاد سالم (١/ ١٧٧) فيه تفصيل حسن في مسألة تعلق الله بالأمور التي ستقع.

وأما الصنف الآخر من الْمُعَطِّلة؛ وهم الفلاسفةُ فلهم في صفة العلم كلامٌ كثيرٌ وتفريعات مطوَّلة، وهم مختلفون في الموقف من صفة العلم على **أقوال أربعة**:

الأول: أن اللهَ تعالى لا يَتَّصِف بالعلم مطلقًا

والثاني: أنه يَتَّصِف بالعلم، ولكنه لا يعلم به إلا ذاتُه.

والثالث: أن اللهَ يَتَّصِف بالعلم ويعلمُ الموجوداتِ بعلم متجدِّدٍ؛ وهو اختيار أبي البركات بنِ مَلْكَا.

والرابع: أنه يَتَّصِف بالعلم ويُعْلَمُ به غيرُه على وجه كلي[(١)].

وقد اشتَهر القولُ الرابعُ على أنه قولٌ للفلاسفة جميعًا؛ وهو ليس كذلك؛ وإنما هو لبعضهم، وسبب اشتهاره لأن ابنَ سينا تبنَّاه وقرره.

وهو لا يقول: إن اللهَ يعلم الكلياتِ ولا يعلم الجزئياتِ؛ وإنما يقول: إن اللهَ يعلم الموجوداتِ بعلم كليٍّ، فهو يعلم الكلياتِ لأنها كلياتٌ، ويعلم الجزئياتِ باعتبارها كليةً، أو باعتبارها داخلةً في معنى كليٍّ، فعلمُ الله لا يتعلَّق بالجزئيات باعتبارها جزئياتٍ موجودةً محصورةً في الزمان والمكان؛ وإنما باعتبارها فردًا من أفراد المعاني الكلية، فهو يعلمها، ولكن بعلم كليٍّ[(٢)].

فهو يقول: إن اللهَ لا يعزُبُ عنه مثقالُ ذرَّة في السماوات ولا في الأرض، ولكن ذلك كلَّه من جهة كونها أمورًا كليةً لا تدخل في زمان ولا مكان، وكلُّ شيء يدخل تحت زمان ومكانٍ فاللهُ يعلمه بعلم كليٍّ، لا بعلم جزئيٍّ.

ومن الأمثلة التي ضربها ابنُ سينا على ذلك: الكسوفُ؛ فالكسوفُ له ثلاثة أحوال: حالٌ قبل أن يقع. والحالة الثانية: في أثناء وقوعه. والحالة الثالثة: بعد انكشافه. فالعلمُ بالكسوف قبل وقوعه يختلف عن العلم بالكسوف في أثناء وقوعه، ويختلف عن العلم بالكسوف بعد وقوعه، ولكنهم يقولون: إن عِلمَ الله بهذه الأحوال الثلاثة سواءٌ لا يختلف؛ لأنه علمٌ كليٌّ فلا يراعي هذه الفروقاتِ في الأحوال؛ فاللهُ يعلمُ الجزئياتِ بعلم كليٍّ.

واستدلَّ الفلاسفةُ على قولهم هذا بأن قالوا: لو كان اللهُ يعلم الجزئيات بعلم جزئي، لَلَزِمَ من ذلك حدوثُ التكثر في ذات الله أو التغيُّر؛ لأنَّ الجزئياتِ تتغيَّر، فإذا كان العلمُ يتعلق بها فمعناه: أن العلمَ يتجدَّدُ في ذات الله بتجدد الجزئيات المحصورة في الزمان والمكان، فلا حلَّ إلا أن نقولَ: إن اللهَ يعلمها ولكن يعلمها بعلمٍ كليٍّ لا بعلم جزئيٍّ.

---

(١) انظر: غاية المرام، للآمدي (٧٦)، ودرء التعارض بين العقل والنقل، لابن تيمية (٩/ ٣٩٩)، والمعتبر، لابن ملكا (٣/ ٧٠).

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ٧٠٩)، والنجاة، لابن سينا (٢/ ١٠٣).

وهذا التقريرُ يُثبِتُ خطأ العبارة المشهورة التي تُنقل عنهم كثيرًا؛ وهي أن الفلاسفة يقولون: إن اللهَ يعلم الكلياتِ ولا يعلم الجزئيات. نعم هذا لازمُ قولهم، ولكنه ليس أصلَ تقريرهم.

وقولُ الفلاسفة في علم الله تعالى غيرُ صحيح، ويدلُّ على عدم صحته عددٌ من الأمور:

الأمر الأول: أن هذا التصوُّرَ مبنيٌّ على خطأ في حقيقة العلم؛ وهو أن العلمَ عندهم عبارةٌ عن انطباع صورة المعلوم في العالم، وبعضُهم يقول: العلمُ هو المعلومُ ليس الانطباعَ، وعلمُ العالم بالمعلوم هو المعلومُ نفسه؛ ونتيجةُ ذلك أن إدراكَ العالِم للجزئيات يستلزم انطباعَ الجزئيات في ذاته، والجزئياتُ متغيِّرةٌ؛ فيلزم منها أن يكونَ ذاتُ العالم متغيرةً أو قابلةً للتغيُّر من جهة حقيقة العلم.

فيقال لهم: ماذا تَعْنون بالانطباع؟ هل تَعْنون به: حصولَ حقيقة المعلوم في العالم؛ أي: أن حقيقةَ المعلوم تنتقل من الخارج إلى داخل العالم؟ فإن قصدتم ذلك فهذا باطلٌ بالضرورة، فإن الإنسان إذا أدرك النارَ لا يحترق داخلُه، فلو قلنا: العلمُ هو انطباعُ حقيقة المعلوم؛ لوجب من ذلك أن يحترقَ الإنسانُ إذا علِم النارَ، أو يرتويَ إذا عَلِم حقيقةَ الماء.

وإن قصدتم بالانطباع حصولَ صورة مطابقة وليس انتقالُ الحقيقة ولا الخواصِّ يعني: صورةً مطابقةً للمعلوم في الخارج مختلفةً عنه في الحقيقة والحد والخواص، فهذا المعنى صحيحٌ؛ وهو يدلُّ على أن العلمَ القائمَ بالعالم لا يلزم أن يَتَّصِف بكل صفات المعلوم في الخارج.

وبناءً عليه: فمن عَلِم شيئًا أسودَ لا يلزم أن يوجَدَ في نفسه شيءٌ أسودُ، وظهورُ صورة الإنسان في المرآة إذا كان أسودَ لا يلزم أن تُصبِحَ المرآةُ تتصِفُ بصفة السواد، حتى لو انتقل هذا المرئيُّ.

ونتيجةُ ذلك: أن عِلْمَ الله ﷻ بالجزئيات لا يلزم منه أن تنتقلَ خواصُّ الجزئيات إلى ذات الله ﷻ، فلا يلزم منه التغيُّر، ولا التركيبُ، ولا الاتصافُ بخواصِّ الجزئيات في الخارج.

الأمر الثاني: أن اللهَ سبحانه يعلمُ الكلياتِ عندهم بعلم كلي، ولكن الكلياتِ متكثرةٌ، فهناك كلياتٌ متعلِّقةٌ بالنبات، وكلياتٌ متعلقة بالإنسان، وكلياتٌ متعلقة بالجمادات وبالبحار وغيرها، فلو كان إدراكُ المعلوم يلزم منه التكثُّرُ، لكان إدراكُ الله للكليات يلزم منه التكثُّرُ؛ فيلزمهم إنكارُ علم الله بالكليات.

وقد أقرَّ ابنُ رشد بصحة هذا الوجه فقال: «وقوله ـ يعني: الغزاليَّ ـ: إن تعدُّدَ

الأنواع والأجناس يوجِبُ التعددَ في العلم، صحيحٌ، ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمَه سبحانه بالموجود، لا بكليٍّ ولا بجزئي»؛ إذ لو كان كذلك لكان متعددًا، أو لوقعَ التعدُّدُ في ذات الله ﷻ.

الأمر الثالث: أن حقيقةَ قولهم تَؤولُ إلى أن اللهَ لا يعلم الجزئياتِ؛ لأن العلمَ بالكليات لا يلزم منه العلمُ بالجزئيات؛ فالعلمُ بأن كسوفًا ما سيقع لا يلزم منه العلمُ بالكسوف الذي وقع في زمنٍ معيَّنٍ، والعلمُ بأن مسجدًا ما سيُبْنى لا يلزم منه العلمُ بتفاصيل المسجد الذي سيُبْنى في ذلك المكان وفي ذلك الزمان؛ وبناءً عليه فمن يقول: إن اللهَ يعلم الجزئياتِ بعلم كليٍّ يَؤولُ قولُه في الحقيقة إلى أن اللهَ لا يعلم الجزئياتِ(١).

الأمر الرابع: أن هذا القولَ ـ أن اللهَ يعلمُ الجزئياتِ بعلم كليٍّ ـ مناقضٌ لما هو مقرَّرٌ في طريقة الأنبياء بالضرورة، فالقرآنُ والكتبُ السماويةُ كلُّها تُقَرِّرُ أن اللهَ ﷻ يعلم الجزئياتِ، فمن المتعذِّر أن تكونَ كلُّ هذه النصوص لا يُراد منها ظاهرُها؛ بل يُرادُ كما يقولُ الفلاسفة؛ وهذا كلامٌ بعيدٌ جدًّا(٢).

تنبيه:

الفرق بين قول المُلَفِّقة وقول الفلاسفة ـ مع أنه قريب في الصورة ـ **يتحصَّل من جهتين**:

الجهة الأولى: من حيث حقيقةُ العلم؛ فالفلاسفةُ لا يجعلون العلم معنًى قائمًا بالذات؛ وإنما يجعلون العلمَ راجعًا إلى الذات؛ فاللهُ يعلم الأشياءَ بذاته؛ لأنهم يقررون الوحدة المطلقة؛ كما سبق بيانه، وأما المُلَفِّقةُ فإنهم يجعلون العلم معنًى زائدًا على الذات، فيقولون: إن اللهَ يعلم العلم بمعنى زائدٍ على ذاته. هذه الجهة الأولى.

الجهة الثانية: من حيث تعلُّقُ العلم بالمعلومات، فالفلاسفة يقولون: إن اللهَ يعلم الجزئيات من حيث كونُها كلياتٍ، أو من حيث كونها أفرادًا من الكليات، فهو لا يتعلق بالجزئي باعتباره جزئيًّا، وأما المُلَفِّقة فيقولون: إن اللهَ يعلم الجزئيات باعتبارها جزئياتٍ لكن يعلمها بعلم قديم أزَليٍّ.

فـائدة:

هناك طائفة أخرى ضلَّت في صفة العلم الإلٰهي؛ وهي طائفة القدرية الأولى، وقد ظهروا في زمن الصَّحابة رضي الله تعالى عنهم، وكانوا ينكرون علمَ الله بالحوادث،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١٠/ ٣٠).

(٢) انظر: مناقشة مطولة لقول الفلاسفة في صفة العلم: درء التعارض بين العقل والنقل، لابن تيمية (١٠/ ٤٦) وما بعدها.

فيقولون: إن الأمرَ أُنُفٌ. ومعنى ذلك: أن اللهَ لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، أما قبل وقوعها فلا يعلمها.

وتقريرُهم هذا ليس منطلقًا من إشكالات في باب الأسماء والصفات؛ وإنما هو منطلِقٌ من إشكالات في باب القدر، فقد تصوَّروا أن اللهَ لو كان يعلم أفعال العباد قبل أن تقع؛ لكان ذلك يقتضي الجَبْرَ، فلم يجدوا حَلًّا إلا أن ينكروا اتصافَ الله ﷻ بصفة العلم بالأشياء قبل وقوعها، وهذه الطائفة انتهى قولهم منذ العصور الأولى، ولم يُعَدْ لها وجود، ولم يكن لقولهم انتشار، وقد تصدَّى له الصَّحابة ﭫ وبيَّنوا ما فيه من خلل.

تنبيهاتٌ حول صفة العلم:

التنبيه الأول: ثمة نصوصٌ شرعيةٌ يُشْكِلُ ظاهرُها على كمال علم الله وشموله؛ وهي النصوصُ التي فيها أن اللهَ يُقدِّر شيئًا أو يأمر به ليعلم ما يكون، وقد ذُكر هذا المعنى في القرآن في أكثرَ من عشرة مواطنَ؛ ومن ذلك: قول الله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقولُه ﷻ: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾ [الكهف: ١٢]، وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾﴾ [محمد: ٣١].

فظاهر هذه النصوص وغيرها يدلُّ على أن اللهَ لا يعلم هذه الأشياء إلا بعد وقوعها.

وقد اختلف العلماءُ في التعامل مع هذا النوع من النصوص، وذكروا أجوبةً متعددة:

الجواب الأول: أن هذا النوعَ متعلِّقٌ بالمخلوقين، فيكون معنى هذه الآيات: حتى يعلم رسولُنا والمؤمنون.

الجواب الثاني: أن معنى تلك الآيات: حتى نعلمه موجودًا كما علِمْناه معدومًا، والعقلاء يُفَرِّقون بين حالة الوجود وحالة العدم.

الجواب الثالث: أن المعنى: حتى نراه، ففسَّروا العلم بالرؤية؛ فيكون معنى قوله تعالى مثلًا: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾؛ أي: حتى نرى من يتبع الرسول ومن لا يتبع الرسول، وهذا القول مرويٌّ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

الجواب الرابع: أن معناها: حتى نعلمَه العلم الذي يترتب عليه الثوابُ والعقابُ؛ فعلمُ الله السابقُ لا يترتب عليه ثوابٌ وعقابٌ؛ وإنما علم الله الذي يترتب عليه الثواب والعقاب هو العلمُ الذي يكون بعد فعل المكلَّف لفعله؛ فاللهُ يعلمه ولكنه لا يحاسب الناسَ على علمه؛ وإنما يحاسِبُهم على أفعالهم.

وهذا القول قرَّره عدد من العلماء؛ كابن تيميَّةَ، وابن القيم، والشنقيطيُّ وغيرهم من العلماء؛ وهو في الحقيقة لا يختلف عن المعنى الثاني: نعلمه موجودًا كما علمناه معدومًا، وفي تقريره يقول ابن قتيبة: «علمُ الله تعالى نوعان؛ **أحدهما**: عِلْمُ ما يكون من إيمان

المؤمنين، وكفر الكافرين، وذنوب العاصين، وطاعات المطيعين قبل أن تكونَ، وهذا علمٌ لا تجب به حُجَّة، ولا تقع عليه مَثوبة ولا عقوبة. **والآخرُ**: علمُ هذه الأمور ظاهرةً موجودةً، فيَحِقُّ القولُ ويقع بوقوعها الجزاء»[١].

التنبيه الثاني: ثمة نظريةٌ في علم الله قرَّرها الجوينيُّ تُلَقَّبُ بنظرية الاسترسال، وقد ذكرها الجوينيُّ في كتاب «البرهان في أصول الفقه»، فذكر أن اللهَ ﷻ يعلمُ الجزئياتِ بالاسترسال في العلم، في عبارة غامضة غير واضحة يقول فيها: «عِلمُ الله تعالى إذا تعلق بجواهرَ لا تتناهى فمعنى تعلُّقه بها: استرسالُه عليها من غير فرض تفصيل الآحاد، مع نفي النهاية، فإن ما يُحيل دخولَ ما لا يتناهى في الوجود يُحيل وقوعَ تقديراتٍ غير متناهية في العلم والأجناس المختلفة التي فيها الكلامُ يستحيل استرسالُ العلم عليها؛ فإنها متباينةٌ بالخواصِّ، وتعلُّق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية مُحالٌ»[٢].

وقد وقف معه الإمامُ المازَريُّ وقال: «وددت لو أزلْتُها بماء عيني»؛ لأنَّها تقرِّرُ مذهبَ الفلاسفة في علم الله بالجزئيات، هكذا فهم المازَريُّ وشنَّع على الجوينيِّ.

وكذلك القُشيريُّ هجَر الجوينيَّ من أجل هذه العبارة؛ لأنها عبارةٌ توهِمُ في ظاهرها أن اللهَ لا يعلمُ الجزئياتِ باعتبارها جزئياتٍ؛ وإنما يسترسل علمُه عليها باعتبارها استرسالًا كليًّا أو إجماليًّا.

وقد حاول بعضُ الأشاعرة المتأخرين ـ وهو تاج الدين السبكي ـ الدفاع عن الجويني، وعقد فصلًا طويلًا في «طبقات الشافعية»، وناقش هذه القضية بطول، وحاول أن يفسِّرَ هذا الكلام بما يدلُّ على أن الجويني لا ينكر علم الله بالجزئيات، وأنه يقرُّ علم الله بالجزئيات، ولكنه سلك طريقةً فاقدةً للاتِّساق؛ فقد فسَّر الكلام بشيء خارج عنه.

وحاصلُ ما يمكن أن يُقالَ: أنه ليس صحيحًا أن نقف عند هذه العبارة ونجعلَها مُعبِّرةً عن حقيقة موقف الجويني؛ لأن الجوينيَّ له كلامٌ آخر كثير في كتبه يقرر أن اللهَ يعلمُ الجزئياتِ.

فلو وقفتَ على عبارةٍ لعالم من العلماء في كتاب من كتبه توهِمُ معنًى كفريًّا عظيمًا شنيعًا؛ لا يحقُّ لك منهجيًّا أن تعتمدَ على هذه العبارة من غير أن ترجعَ إلى كلامه الآخَر، وكذلك يقال: لو رجع المازَريُّ إلى كتب الجويني الأخرى، لوجد الجوينيَّ يقرر عِلْمَ الله بالجزئيات؛ فيصبح موقفه من هذه العبارة استشكاليًّا وليس تشنيعيًّا؛ لأن التشنيعَ لا يكون إلا مع العبارات الصريحة والواضحة.

---

(١) تأويل مشكل القرآن (١٩٠).

(٢) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين (١/ ٣٢).

ثم إن الجوينيَّ ـ وخاصَّةً في كتابه هذا ـ استخدم أساليبَ معقدةً في كثير من المواطن لا تكاد تُفهم، فالجوينيُّ معروفٌ عنه استعمالُ الأساليب المعقدة والغامضة، وهذا يوجب عليه الاحتياطَ الشديد في نسبة الكلام إليه، وخاصَّةً في المعاني الشنيعة مثل هذه المعاني[1].



(١) انظر في بيان السبب الداعي للجويني لأن يقول بهذا القول، واختلاف الأشاعرة من بعده في تفسير قوله: شرح معالم أصول الدين، التلمساني (٣٦٩).

الصفة السادسة

الحكمة

الظاهر أن المؤلفَ لم يُفْرِدْ هذه الصفةَ بشيء من النصوص، ولكن جاء ذكرها مكررًا في عدد من النصوص التي في صفة العلم، فكان من المناسب إفرادُ الحديث عنها.

وتُعَدُّ مسألةُ الحكمة في صفات الله من أكبر المسائل وأكثرها تشعبًا وصعوبةً، وفي بيان منزلتها يقول ابنُ تيميَّةَ: «هذه المسألةُ كبيرةٌ من أجل المسائل الكبار التي تكلم فيها الناسُ وأعظمُها شعوبًا وفروعًا وأكثرها شُبَهًا ومَحاراتٍ؛ فإن لها تعلقًا بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه من الأمر والنهي والوعد والوعيد وهي داخلةٌ في خلقه وأمره، فكلُّ ما في الوجود متعلقٌ بهذه المسألة؛ فإن المخلوقات جميعَها متعلقةٌ بها وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائعُ كلها: الأمرُ والنهي والوعد والوعيد متعلقةٌ بها وهي متعلقةٌ بمسائل القدر والأمر وبمسائل الصفات والأفعال، وهذه جوامعُ علوم الناس، فعلمُ الفقه الذي هو الأمرُ والنهيُ متعلقٌ بها»[1].

ولم ينكر أحدٌ أن الحكمةَ من صفات الله، ولم يقل أحدٌ من المسلمين: إن اللهَ تعالى لا يَتَّصِف بالحكمة، ولكنهم اختلفوا في حقيقتها:

أما أهلُ السُّنَّة والجماعة فيعتقدون أن اللهَ تعالى يَتَّصِف بصفة تقوم بذاته تسمَّى الحكمةَ، وأن اللهَ يفعل الأمورَ لغاية مقصودة له، ويضع الأمور في مواضعها المناسبة للغاية منها.

وأما أدلةُ هذه الصفة فهي كثيرة جدًّا، وقد قسَّمها ابنُ القيم إلى اثنين وعشرين نوعًا[2]؛ **منها**:

النوع الأول: استعمالُ لفظ الحكمة، وهذا الاستعمالُ قد يكون بصيغة الاسم؛ كما في

(١) مجموع الفتاوى (٨/١٨).
(٢) انظر: شفاء العليل، في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (٢/٥٣٧) وما بعدها.

الآيات التي ذكرها المؤلفُ: قولُه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣﴾ [التحريم: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٨﴾ [الأنعام: ١٨]، ويكون بصيغة المصدر؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝٤ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ۝٥﴾ [القمر: ٤، ٥].

النوع الثاني: الإخبارُ بأنه تعالى يفعل كذا لكذا؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ۝١٠٥﴾ [النساء: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ۝١١﴾ [الأنفال: ١١].

ولنُفاةِ الحكمة اعتراضٌ مشهورٌ على هذا النوع من الأدلة؛ وهو أن اللامَ هنا ليست لام التعليل؛ وإنما هي لامُ العاقبة، ويكون معنى تلك النصوص: ليحصُلَ كذا وكذا، وليس لأنَّا قصَدْنا كذا وكذا.

وقد أطال ابنُ القيم في الجواب على هذا الاعتراض، وأصله: أن لامَ العاقبة إنما تكون في حق من يَجْهَلُ الغيب أو يعجِزُ عن دفعه، وأما العالِم الحكيم القادرُ فلا يُتصوَّر ذلك في حقه، ثم كلُّ آية يمكن أن تدلَّ بنفسها على أن اللامَ فيها لامُ تعليل وليست لامَ العاقبة.

أما المعتزلةُ فإنهم يُثْبِتون الحكمة والتعليلَ وينُصُّون أنها من صفات الله، يقول القاضي عبد الجبار: «إن اللهَ سبحانه ابتدأ الخلق لعلةٍ، نريد بذلك وجهَ الحكمة الذي حسُن منه الخلقُ، فيبطل على هذا الوجه قولُ من قال: إنه خلق الخلقَ لا لعلةٍ»[1].

ولكنهم لم يجعلوا الحكمةَ صفةً قائمةً بذات الله؛ وإنما جعلوها بائنةً عنه قائمةً في خلقه، كما قالوا في صفة الكلام والإرادة، وجعلوا معناها ما يفعله اللهُ من خير وصلاح في المخلوقات[2]؛ بحُجَّة أنها لو كانت قائمةً بذاته لأدَّى ذلك إلى تعدُّد القدماء أو التركيب، وقد سبق بيان ما في هذا الاستدلال من خلل.

وأما الأشاعرةُ فقد ذهب جمهورُهم إلى نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله وقضائه، ومعنى ذلك: أنهم يعتقدون أن أفعال الله لا تتوقف على حكمة يريدها الله أو غايةٍ يقصدها؛ وإنما هو سبحانه يفعل بمحض مشيئته وإرادته، وفي حكاية مذهبهم يقول الشَّهْرِسْتانيُّ: «مذهبُ أهل الحق أن اللهَ تعالى خلق العالَمَ بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملةٍ له على الفعل؛ سواءٌ قُدِّرت تلك العلةُ نافعةً له أو غير نافعة؛ إذ ليس يَقبَلُ النفعَ والضُّرَّ، أو قُدِّرت تلك العلةُ نافعةً للخلق؛ إذ ليس يبعثه على

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١١/ ٩٢)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٣١١).

(٢) انظر: نهاية الإقدام، للشهرستاني (٣٩٧).

الفعل باعثٌ، فلا غرضَ له في أفعاله، ولا حاملَ؛ بل علةُ كل شيء صُنْعُه ولا علَّةَ لصنعه»[١]، ويقول الرازيُّ: «لا يجوز أن يفعل اللهُ شيئًا لغرض، خلافًا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء»[٢].

ولا بُدَّ من التنبيه على أن الأشاعرةَ لا ينكرون أن تترتَّبَ الحِكَمُ والعِلَلُ على أفعال الله؛ وإنما ينكرون أن اللهَ تعالى إنما فعل ذلك الفعلَ لغايةٍ يريدها، يقولُ الآمِديُّ: «إننا لا ننكر كونَ الباري تعالى حكميًا في فعله، ولكن ذلك بتحقُّق ما يتقنه من صنعه، وتحقُّقُه على وَفق علمه وإرادته، ولا يتوقف ذلك على أن يكون له غرضٌ وغاية»[٣].

وقد استدلَّ نفاةُ الحكمة بعدد من الأدلة، **أهمُّها**[٤]:

الدليل الأول: أن إثباتَ الحكمة يستلزم إثباتَ النقص في حق الله تعالى؛ لأن كل من فعل فعلًا لأجل تحصيل مصلحة أو غاية، فإن ذلك يعني: أنه يستكمل بذلك المصلحةَ والغاية، وأنه ناقصٌ حتى يصل إليها[٥].

والاعتمادُ على هذا الدليل في نفي الحكمة عن الله تعالى غيرُ صحيح؛ **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أن عدَمَ الشيء في غير الوقت المناسب له لا يُعَدُّ نقصًا؛ فعدمُ وجود الحكمة في غير الوقت المناسب لا يُعَدُّ نقصًا، حتى يقال: إن اللهَ كان فاقدًا لكماله أو مُتَّصِفًا بما هو نقصٌ، وقد سبق بيان هذا الوقت في الأفعال الاختيارية، وبيانُ أن عدمَ وجود أفراد الأفعال الاختيارية في غير وقتها المناسب للحكمة منها لا يُعَدُّ نقصًا؛ فالقولُ في الحكمة كالقول في الأفعال.

الأمر الثاني: أن قولهم بأن القاصدَ للحكمة مستكمِلٌ بغيره، لفظُ مُجْمَل، فإن قصدوا به أن اللهَ تعالى يستكمل بشيء خارج عن ذاته، فهذا معنًى باطلٌ، ومن أثبت الحكمة لا يقصده، وإن قصدوا أن الحكمةَ غيرُ ذاته سبحانه، فهذا غيرُ صحيح؛ فالحكمةُ صفة من صفات الله، وصفاتُ الله تعالى ليست غيرًا له.

الأمر الثالث: أن نفيَ الحكمة يلزم عنه لوازمُ باطلةٌ، ولأجل هذا أضحى نفاتُها يجوِّزون على الله تعالى كلَّ ممكن حتى الأمرَ بالشرك والكذب والظلم والفواحش والنهيَ عن التوحيد والصدق والعدل والعقاب.

---

(١) نهاية الإقدام، في علم الكلام (٣٩٧).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٠٥).

(٣) أبكار الأفكار (٢/١٥٧).

(٤) انظر: شفاء العليل، في القضاء والقدر والحكمة والتعليل (٢/٥٧٧)، وما بعدها.

(٥) انظر: الأربعين، في أصول الدين، للرازي (١/ ٣٥٠).

الأمر الرابع: أن هذا القولَ مناقضٌ لظواهر النصوص الشرعية البيِّنة الكثيرة التي فيها إثباتُ الحكمة والتعليل في أفعاله سبحانه.

الدليل الثاني: أن الحكمةَ إذا كانت قديمةً فإنه يلزم عنها قِدَمُ فعل الله، وإذا كانت حادثةً فإنه يلزم منه التسلسلُ الممتنعُ، فإن الحكمةَ الحادثةَ تتطلَّبُ حكمةً أقدم منها، وهكذا إلى ما لا نهاية[١].

والاعتمادُ على هذا الدليل في نفي صفة الحكمة غيرُ صحيح؛ **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أن هذا الدليل مبنيٌّ على الغفلة عن الفرق بين جنس الحكمة وأفرادها؛ فأفرادُها حادثةٌ، ولكن جنسَها قديمٌ، فالقولُ في الحكمة كالقول في الأفعال، وقد أثبتنا فيما مضى أن جنس أفعال الله لا بُدَّ أن يكونَ قديمًا، وأفرادُها حادثةً، فكذلك الحالُ في الحكمة، فكما أن اللهَ خلق شيئًا بسببٍ، فكذلك خلَق السببَ بسبب آخر، حتى ينتهيَ إلى سبب ليس فوقه سببٌ، فكذلك الحالُ في الحكمة، يمكن أن يفعل اللهُ شيئًا لحكمة، وهذه الحكمةُ تكون لحكمة اخرى، حتى تنتهيَ إلى حكمة ليس بعدها حكمةٌ.

الأمر الثاني: وهو متمِّمٌ للأمر الأول: أن يُقالَ: قولُك: «يفتقر كونُه محدِثًا لتلك العلة إلى علة أخرى» ممنوعٌ، فإن هذا إنما يلزم أنْ لو قيل: كلُّ حادث فلا بُدَّ له من علة، ونحن لا نقول هذا؛ بل نقول يفعله لحكمة، ومعلومٌ أن المفعولَ لأجله مرادٌ للفاعل محبوبٌ له، والمرادُ المحبوبُ تارةً يكون مرادًا لنفسه وتارةً يكون مرادًا لغيره، والمرادُ لغيره لا بُدَّ أن ينتهيَ إلى المراد لنفسه قطعًا للتسلسل، وهذا كما نقوله في خلقه بالأسباب أنه يخلق كذا بسبب كذا وكذا بسبب كذا؛ حتى ينتهيَ الأمرُ إلى أسباب لا سببَ لها سوى مشيئة الرب؛ فكذلك يخلُقُ لحكمةٍ، وتلك الحكمةُ لحكمة؛ حتى ينتهيَ الأمرُ إلى حكمةٍ لا حكمةَ بعدها[٢].

الدليل الثالث: أن جميعَ الأغراض يرجع حاصلُها إلى شيئين: تحصيلِ اللذَّة والسرور، ودفعِ الألم والحزن والغَمِّ، واللهُ سبحانه قادرٌ على تحصيل هذين المطلوبين؛ ابتداءً من غير شيء من الوسائط، ومن كان قادرًا على تحصيل المطلوب ابتداءً بغير واسطة كان توسُّلُه إلى تحصيله بالوسائط عبثًا؛ وهو محال على الله[٣].

والاعتمادُ على هذا الدليل في نفي صفة الحكمة غيرُ صحيح؛ لأنه يقال: قولُك: «جميعُ الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين: اللذَّةِ والهمِّ والحزَنِ»: أتريد به الغرضَ الذي

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل، وتلخيص الدلائل (٥١)، والأربعين، في أصول الدين، للرازي (١/ ٣٥٠).

(٢) انظر: شفاء العليل، لابن القيم (٢/ ٥٨٧).

(٣) انظر: الأربعين، في أصول الدين، للرازي (١/ ٣٥١).

يفعل لأجله الحيوانُ؟ أو الحكمةُ التي يفعل اللهُ سبحانه لأجلها؟ أم تريدُ به ما هو أعمُّ من ذلك؟

فإن أردت الأول لم تُفِدْك شيئًا، وإن أردت الثاني أو الثالث كانت دعوى مجرَّدةً لا برهانَ عليها، فإن حكمةَ الرب تعالى فوق تحصيل اللذَّة ودفع الغم والحزن، فإنه يتعالى عن ذلك؛ بل ليس كمثل حكمته شيءٌ، كما أنه موصوفٌ بالإرادة، وليست كإرادة الحيوان، فإن الحيوانَ يريد ما يريده ليجلِبَ له منفعةً أو يدفعَ به عنه مَضَرَّةً، وكذلك غضبه ليس مشابهًا لغضب خلقه، فإن غضب المخلوق هو غَلَيانُ دم قلبه طلبًا للانتقام؛ واللهُ يتعالى عن ذلك، وكذلك سائر صفاته.

فكما أنه ليس كمثله شيء في إرادته ورضاه وغضبه ورحمته وسائر صفاته، فهكذا حكمتُه سبحانه لا تماثِلُ حكمةَ المخلوقين؛ بل هي أجلُّ وأعلى من أن يُقالَ: إنها تحصيلُ لذَّةٍ أو دفعُ حزن؛ فالمخلوقُ لنقصه يحتاج أن يفعل ذلك لأن مصالحَه لا تتم إلا به، واللهُ سبحانه غنيٌّ بذاته عن كل ما سواه، لا يستفيد من خلقه كمالًا؛ بل خلقهم يستفيدون كمالَهم منه[(١)].

وحين كان إنكارُ الحكمة مناقضًا للضرورة العقلية والشرعية فقد أوقع الأشاعرةَ في مضائقَ كبيرة وتناقضات واسعة، وفي الإقرار ببعضها يقول السُّبكيُّ: «بقِيَ سؤالٌ يورد الشيوخُ؛ وهو أن المشتهِرَ عن المتكلمين أن أحكامَ الله تعالى لا تُعَلَّلُ، واشتَهر عن الفقهاء التعليلُ، وأن العلةَ بمعنى الباعث، وتوهَّمَ كثير منهم منها أنها باعثةٌ للشرع على الحكم؛ كما هو مذهب قد بينَّا بطلانَه، فيتناقض كلامُ الفقهاء وكلام المتكلمين، وما زال الشيخ الإمام الوالد والدي رَحِمَهُ اللَّهُ أطال الله عمره يستشكِلُ الجمع بين كلاميهما»[(٢)]، ثم نقل عن أبيه جوابًا لا مخلَصَ فيه.

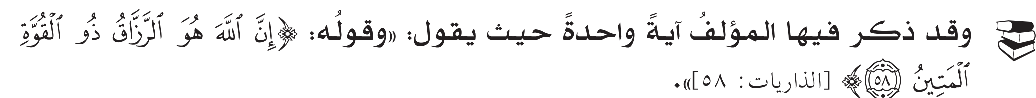


(١) شفاء العليل، لابن القيم (٢/ ٥٦٩).

(٢) الإبهاج، في شرح المنهاج (٣/ ٤١).

الصفة السابعة

صفةُ الرزق، أو الإرزاق



وقد ذكر فيها المؤلفُ آيةً واحدةً حيث يقول: «وقولُه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨]».

فهذه الآيةُ أثبتت صفتين:

الصفة الأولى: الرزقُ؛ والرزقُ صفةٌ فعليَّة من صفات الله، وقد جاء إثباتُها في عدد من النصوص، ومن طرق مختلفة؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [النحل: ١١٤]، فهذه الآية فيها إثباتُ صفة الرزق بطريق الفعل: «رزقكم».

والمرادُ بهذه الصفة: عطاءاتُ الله وإمداداتُه التي يتغذَّى بها المخلوقاتُ وينتفعون بها.

وثمة مسألة مشهورة، حاصلها: هل الحرام يدخلُ في الرزق أم لا؟ وهي من المسائل المشهورة جدًّا، والخلافُ فيها بين جمهور العلماء وبين بعض المعتزلة.

فجمهورُ العلماء من أهل السُّنَّة والجماعة والأشاعرة وغيرهم يقولون: إن الحرامَ داخِلٌ في الرزق، فرزقُ الله هو العطاءات والإمدادات التي ينتفع بها المخلوقاتُ، فقد يكون حلالًا، وقد يكون حرامًا.

ويدلُّ على ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]؛ يعني: ما يعطيه اللهُ لها ويُمِدُّ بها، فلو كان الرزقُ لا يكون إلا في الحلال فقط؛ فإنه يلزم منه أن من تغذَّى على الحرام من أول ولادته إلى أن مات: ألا يكون داخلًا في عموم تلك الآية.

فهذا يدلُّ على أن الرزقَ في إطلاقات النصوص الشرعية يدخل فيه الحلالُ والحرام؛ فيكون رزقُ الله نوعين: رزقٌ حلالٌ، ورزقٌ حرامٌ.

ولكن لفظ الرزق يُطْلق في النصوص على واحد من **معنيين**(١):

الأول: ما أباحه اللهُ تعالى للعبد وملَّكه إياهم؛ كقوله: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ [الرعد: ٢٢]، فهذا هو الحلالُ، ولا يدخل فيه الحرام.

الثاني: ما يغتذي به المخلوقُ ويتلذَّذُ به؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ ۝٦﴾ [هود: ٦]، وهذا المعنى يدلُّ على أن الحرام في معنى الرزق.

وخالَف في ذلك بعض المعتزلةُ وقالوا: إن الحرامَ لا يدخل في رزق الله. يقول القاضي عبد الجبار في حديثه عن الحرام: «ولا يجوز أن يسمَّى رزقًا. فإن قيل: من أين لكم أن الحرامَ لا يجوز أن يكونَ رزقًا؟ قلنا: لأن اللهَ منعنا من إنفاقه واكتسابه، فلو كان رزقًا لم يجُزْ ذلك»(٢).

والبحث في هذه المسألة مبنيٌّ على مسألة أخرى هي: حقيقةُ الرزق، فالمعتزلةُ يرَوْنَ أن الرزقَ هو ما يحصُلُ به الاغتذاءُ والتلذُّذُ، والجمهورُ يَرَون أن الرزقَ هو ما يحصُلُ به الإمدادُ والإعطاءُ؛ سواءٌ حصل به الاغتذاء والتلذُّذُ أو لم يحصل.

والفرقُ بين مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ومذهب المعتزلة: أن الرزقَ عند أهل السُّنَّة مُطْلَقٌ يشمل كلَّ عطاء؛ سواءٌ حصل به الاغتذاءُ والتلذُّذ أو لا؛ بخلاف مذهب المعتزلة.

والخلافُ في هذه المسألة خلافٌ فرعيٌّ، وليس خلافًا في أصل كليٍّ.



(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ٥٤٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ص٧٨٧).

الصفة الثامنة

صفةُ القوة والمتانة

وهي مذكورةٌ في آخر الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨].

والقوةُ صفةٌ يتمكَّن بها الفاعلُ من الفعل بدون ضعف، وأما المَتانةُ فهي بمعنى القوة، قال الزجَّاجُ: «والمَتينُ في صفة الله القويُّ والقوةُ».

والمتانة من الصفات الذاتية التي تقوم بذات الله ﷻ، وليس فيها حديثٌ يخصُّها بين الطوائف؛ وإنما ما يتعلق بها دائمًا ما يتعلق بصفة القدرة، فالتفاصيلُ المشْكِلةُ بين الطوائف والتي وقع فيها الافتراقُ بين الطوائف عادةً لا يقفون فيها مع هذه الصفة بخصوصها؛ وإنما يَرجعونها إلى صفة القدرة.

والقوةُ ليست هي القدرةَ، فالقدرةُ يقابلها العجزُ، والقوةُ يقابلها الضَّعفُ، والفرق بينهما: أن القدرةَ يوصَفُ بها ذو الشعور، والقوةَ يوصَفُ بها ذو الشعور وغيره.



الصفة التاسعة والعاشرة

صفتا السمع والبصر

 **وقد ذكر المؤلف فيها في تمثيله تسعَ آيات، آيتان في الموضع الأول، حيث يقول:** «**وقوله**: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، **وقوله**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨]».

ثم رجع المؤلفُ إلى هذه الصفة، فمثَّل عليها بأربع آيات حيث يقول: «**قوله**: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ [المجادلة: ١]، **وقوله**: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، **وقوله**: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [الزخرف: ٨٠]، **وقوله**: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]».

والسَّمعُ معناه: إدراكُ الأصوات، والبصرُ: إدراكُ المرئيَّات، وبهذا يظهر الفرقُ بين السمع والبصر وبين صفة العلم؛ فالعلمُ يتعلق بالمعدومات وبالموجودات وبالممكنات وبالمستحيلات وبالمتناقضات؛ لأن خاصيةَ العلم الانكشافُ، والانكشافُ لا يلزم فيه التحققُّ في الواقع؛ بخلاف إدراك المسموعات وإدراك المبصرات.

ومذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في هذه الصفة: أن اللهَ ﷻ يسمع الأصواتِ بسمع يليق به، وأنه يسمعُ الأصواتِ الحادثةَ بسمع متجدد يتعلَّق بكل صوت حادث، وأنه ﷻ يُبْصِرُ المرئيَّات ببصر يليق به، وأنه يُبْصِرُ الموجوداتِ التي يصحُّ أن تُرى ببصر متجدِّد يتعلَّق بكل حادث، فجنسُ هذه الصفة ـ السمع والبصر ـ قديمٌ، وأفرادُها متجددةٌ.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابنُ تيميَّةَ: «إذا كان يسمع ويُبْصِر الأقوالَ والأعمالَ بعد أن وُجِدت؛ فإما أن يُقالَ: إنه تجدَّد شيءٌ، وإما أن يُقالَ: لم يتجدَّد شيءٌ، فإن كان لم يتجدَّد، وكان لا يسمعها ولا يُبْصِرها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعها ولا يُبْصِرُها، وإن تجدَّد شيء: فإما أن يكونَ وجودًا أو عدمًا؛ فإن كان عدمًا فلم يتجدَّدْ شيءٌ، وإن كان وجودًا: فإما أن يكونَ قائمًا بذات الله أو قائمًا بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكونَ ذلك الغيُر هو الذي يسمع

ويَرى، فيتعيَّن أن ذلك السمعَ والرؤية الموجودَين قائمٌ بذات الله، وهذا لا حيلةَ فيه»[١].

وبيَّن ابن تيميَّةَ حجَم القائلين بإثبات صفتي السمع والبصر وأنهما ليسا بمعنى العلم فقال: «إثباتُ كونه سميعًا بصيرًا، وأنه ليس هو مجرَّدَ العلم بالمسموعات والمرئيات: هو قولُ أهل الإثبات قاطبةً من أهل السُّنَّة والجماعة من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه والتصوف والمتكلمين من الصفاتية؛ كأبي محمد بن كُلَّاب، وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأصحابه، وطائفةٍ من المعتزلة البصريين؛ بل قدماؤهم على ذلك»[٢].

والسمعُ الذي أثبته اللهُ لنفسه نوعان: **الأول**: سمعُ إدراك الأصوات؛ كما في الآيات التي ذكرها المؤلفُ، **والثاني**: سمعُ إجابة المسموع؛ كما في قولنا في الصلاة: سمع اللهُ لمن حَمِده، أي: استجاب اللهُ لمن حمده.

وسمعُ الأصوات الذي أضافه اللهُ لنفسه نوعان: **الأول**: سمعٌ عامٌّ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ [الحجرات: ١]، **والثاني**: سمعٌ خاصٌّ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦].

والبصرُ المضافُ إلى الله نوعان: **الأول**: بصرُ رؤيةٍ؛ أي: أن اللهَ يرى المبصَراتِ، **والثاني**: بصرُ عِلمٍ؛ أي: أن اللهَ تعالى شديدُ العلم بكل شيء، ويدلُّ على النوعين قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ ۝٤٤﴾ [غافر: ٤٤]، وقولُه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ۝١٨﴾ [الحجرات: ١٨].

وأما أدلةُ أهل السُّنَّة والجماعة: فقد استدلُّوا عليها بنوعين من الأدلة: الأدلة العقلية، والأدلة النقلية.

أما الأدلةُ العقلية؛ فثلاثةٌ:

الدليل الأول: دليلُ الكمال؛ ووجهُه: أن العقلاءَ اتفقوا على أن الذي يَتَّصِف بصفتي السمع والبصر أكملُ من الذي لا يَتَّصِف بهما، واللهُ ﷻ هو أكملُ الموجودات؛ فلا بُدَّ أن يكونَ مُتَّصِفًا بهاتين الصفتين.

الدليل الثاني: واهبُ الكمال؛ فالعقلاءُ متفقون أن السمعَ والبصرَ في المخلوقات كمالٌ، وأن اللهَ هو الذي وهبها الكمالَ؛ فاللهُ أولى بالاتصاف بهذه الصفة.

الدليل الثالث: السلبُ والإيجابُ؛ ووجهه: أن اللهَ ﷻ لو لم يكن مُتَّصِفًا بالسمع والبصر لكان مُتَّصِفًا بأضدادها، وأضدادُها من النواقص، واللهُ مُنَزَّهٌ عن أن يكونَ مُتَّصِفًا بالنواقص، فلا بُدَّ أن يكونَ مُتَّصِفًا بالسمع والبصر.

---

(١) جامع الرسائل؛ جمع: محمد رشاد سالم (٢/١٧).

(٢) شرح الأصفهانية (٥٠٨).

إشكالٌ ودفعُه:

فإن قيل: هل يصحُّ أن نعتمِدَ على هذه الأدلة العقلية في إثبات صفات الإدراك الأخرى لله تعالى؛ مثل اللمس والشَّمِّ والذوق وغيرهما.

قيل: لا يصحُّ ذلك؛ لأن هذه الأدلةَ ليست الأصلَ في إثبات هذه الصفات؛ وإنما الأصلُ فيها أنها من الصفات الخبرية التي لا تثبَتُ لله إلا إذا جاء النصُّ بإثباتها، فهي من الصفات الخبرية الموقوفة على ورود النص من الوحي.

ثم يقال: إن صفاتِ الإدراك أنواعٌ، بعضُها ليست ممتنعةً على الله تعالى، ولكن لم يَرِدْ في النصوص إثباتُها ولا نفيُها؛ كاللمس والشمِّ مثلًا[١]، فلا يصح أن يُجْزَمَ فيها بشيء؛ وإنما الواجبُ التوقُّفُ، ولا يصحُّ الاعتمادُ على الأدلة العقلية في الجزم بإثباتها؛ لأن تلك الأدلةَ لا تؤسِّسُ لإثبات صفة بنفسها؛ وإنما هي عاضدةٌ لما جاء به الخبرُ.

وبعضُ صفات الإدراك الظاهرة أو الخفيَّة تستلزم النقصَ، فتُنْفى عن الله تعالى، كما هو الحال في الذوق الكبد والطِّحال؛ لأنها من مقتضيات الأكل، والأكلُ ممتنعٌ عليه سبحانه، فإذا كان اللهُ تعالى مُنَزَّهًا عن الأكل، فإنه يكون منزهًا عن كل مقتضياته[٢].

وأما الأدلةُ النقلية: فقد دلَّ النقلُ عليهما في مواطنَ كثيرةٍ، والمؤلفُ ذكر تسعةَ مواطن، ودلالتُها لها طرق متعددةٌ:

الطريق الأول: الفعل الماضي أو المضارع؛ كما في قول الله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١].

الطريق الثاني: استعمالُ الاسم: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١].

الطريق الثالث: النسبةُ الصريحة؛ كما في حديث عائشةَ رضي الله عنها حيث قالت: «سبحان مَن وَسِعَ سمعُه الأصواتِ»[٣]، فقولها: «سمعُه» هنا: نسبةٌ صريحةٌ لصفة السمع لله سبحانه وتعالى.

أدلة أهل السُّنَّة على التجدُّد في أفراد السمع والبصر:

استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة على هذه الحقيقة ـ وهي أن سمعَ الله متجددٌ ـ **بعدد من الأدلة:**

---

(١) لا بد من تأكيد أن العلماء مختلفون في صفة الشم، فمنهم من نفاها لعدم الدليل عليها، ومنهم من أثبتها؛ استنادًا إلى قول النبي ﷺ: «**لخُلوفُ فم الصائم أطيبُ عند الله من ريح المسك**»؛ بحجة أن الاستطابة تستلزم الشم.

(٢) انظر: العقيدة التدمرية (١٤٣)، ومجموع الفتاوى (٦/ ١٣٥).

(٣) أخرجه البخاري معلقًا (٧٣٨٦)، وأحمد (٢٤١٩٥)، والنسائي (٣٤٦٠)، وابن ماجه (١٨٨)، (٢٠٦٣) وصححه الألباني.

الدليل الأول: الأصلُ الكليُّ في إثبات الصفات الاختيارية، وحاصلُه: أن أهلَ السُّنَّة والجماعة يعتقدون أن اللهَ تقوم به الصفاتُ الاختيارية، وأنه يَتَّصِف بأفرادها بحسب تجدُّد متعلقاتها، وكلُّ ذلك باختياره ومشيئته.

الدليل الثاني: نصوصٌ تفصيليةٌ تتعلَّق بصفة السمع ذاتها؛ ومن ذلك: قولُ النبي ﷺ: «**إذا قال الإمامُ: سمع اللهُ لمن حمده، فقولوا: اللَّهُمَّ ربنا لك الحمدُ، يسمَعِ اللهُ لكم**»[1].

ووجهُ الدلالة منه: أن الجزاءَ رُتِّب على الشرط، فقوله: «**يسمعِ الله لكم**»، رُتِّب على الشرط؛ وهو أن يقول الإمامُ: «**سمع الله لمن حمده**»، والشرطُ ليس قديمًا؛ بل هو متجددٌ، فكذلك السماعُ المتعلِّقُ به.

فهذا النصُّ يدلُّ على أن سمْعَ الله ﷻ يتجدَّدُ بتجدُّد متعلقاته، وهذا الحكمُ ليس خاصًّا بالسمع؛ وإنما هو شامل لما هو من جنسه؛ ومن ذلك الرؤيةُ مثلًا؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]؛ فالرؤيةُ مرتَّبة على العمل، فإذا تحقَّق العملُ رأى اللهُ ذلك العملَ، إذن هناك تجدُّدٌ في الرؤية يتعلَّق بتجدُّد الأعمال.

ومن ذلك أيضًا قولُ الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَـٰكُمْ خَلَـٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤]؛ فرتَّب الرؤيةَ على تجدُّد الأعمال والأفعال التي يفعلها البشر.

فمجموعُ هذه النصوص يدلُّ على أن اللهَ ﷻ تتجدَّد رؤيتُه، ويتجدَّد سمعُه بتجدُّد متعلقاتهما من أعمال البشر.

مسألة: هل نُثْبِتُ الأُذُنَ لله تعالى كما أثبتنا العينَ أم لا؟

لم يَرِدْ في إثبات صفة الأذن نصٌّ صريح في الكتاب والسُّنَّة؛ وهي من الصفات الخبرية التي لا تثبَتُ إلا إذا جاء فيها نصٌّ يُثْبِتها، ولا تُنفى إلا إذا ورد نصٌّ ينفيها.

فموقفُ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة من صفة الأذن أنها لا تثبَتُ ولا تُنْفى؛ لأنه لم يَرِدْ فيها نصٌّ بإثباتٍ ولا نفي.

ولكن هذه الصفة ـ الأُذن ـ يتعلَّق بها نَصَّان لمن أراد أن ينظر في طريقة إثباتها:

النص الأول: حديثُ أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سمعت النبيَّ ﷺ يقرأ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨]؛ فوضع إبهامَه على أُذُنه، والتي تليها على عينه»[2].

فهذا الحديثُ إن استُدِلَّ به على إثبات صفة العين؛ فإنه يصح أن يُستدلَّ به على إثبات صفة الأذن، لكن الصحيحَ: أن هذا الحديثَ لا يُراد به إثباتُ صفة العينين، ولا الأذن؛ وإنما يُراد به إثباتُ تحقيق صفتي السمع والبصر، لكونه جاء في سياق تفسير الآية

(١) أخرجه البخاري (٦٨٩)، (٧٣٢)، (٧٣٣)، (٨٠٥)، (١١١٤)، ومسلم (٤١١).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٢٨)، وصححه الألباني وشعيب الأرناؤوط.

السابقة، فهو من النصوص المتعلِّقة بالسمع والبصر، وليس من النصوص المتعلِّقة بالعين والأذن.

النص الثاني: قولُ الله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾ [الأعراف: ١٩٥]؛ ففي هذه الآية ذكر اللهُ ﷻ أربع صفات: القدم، واليد، والعين، والأذن، وجاءت في سياق الإنكار على من يعبد الأصنام، فقال بعضُ الباحثين: هذه الآية تدلُّ بمفهوم المخالفة على إثبات صفة الأذن لله؛ لأنه إذا كانت الأصنامُ ناقصةً؛ لأنها غيرُ مُتَّصِفة بهذه الصفات؛ فإن الإلٰهَ الحقُّ سيكون مُتَّصِفًا بها.

ولكن الاستدلالَ بهذه الآية مُشْكِلٌ؛ لأنه قائم على حجية مفهوم المخالفة، وهو محل خلاف بين العلماء، ولأن الاستدلالَ بها لا بُدَّ أن يكونَ بعد ضبط المراد منها، فهل المرادُ منها إثباتُ بطلان عبادة الأصنام؛ لأنها فاقدةٌ لصفات الكمال؟ أم المرادُ منها: إثباتُ بطلان عبادة الأصنام؛ لأنها أقلُّ ممن يعبُدُها؟

فبناءً على الوجه الأول: يجوز أن نستدلَّ على إثبات صفة الأذن بمفهوم المخالفة. وبناء على الوجه الثاني: فإنه لا يصِحُّ الاستدلالُ بها على صفة الأذن ولا غيرها من الصفات.

وأما مذهبُ المُلَفِّقة، فقد أقرُّوا أن اللهَ ﷻ مُتَّصِفٌ بصفتي السمع والبصر، وجعلوها من صفات المعاني السبع العقلية؛ وهي قديمةٌ عندهم، ولكن بعضَهم جعلها بمعنى صفة العلم؛ فلم يجعَلِ السمعَ والبصر صفتين مختلفتين عن العلم؛ وإنما جعل معنى قول الله: ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾؛ أي: يعلمُ الأشياءَ.

وبعضُهم جعلها صفةً زائدةً على العلم، فقال: الله تعالى يسمع المسموعاتِ، ويُبْصِر المبصَرات بصفة زائدةٍ على ذاته، مختلفةٍ عن العلم.

ونصَّ كثيرٌ منهم على أن السمعَ والبصر يتعلَّقان بكل الموجودات، ونصُّوا بناءً على ذلك على أن اللهَ تعالى يسمع الذواتِ والألوانَ والطعوم والروائحَ والحُبَّ والبغض والأنوار والهواء، ويُبْصِرُ الأصوات[1].

وهم يعتقدون أنها صفةٌ قديمة أَزَلِيَّة تقوم بذات الله، لا تتجدَّد بتجدُّد متعلقاتها، ولهذا يقول إبراهيم اللَّقاني: «السمعُ صفة أزلية تتعلَّق بالمسموعات أو بالموجودات»[2]، ومعنى هذا الكلام: أن السمعَ صفةٌ تقوم بذات الله ﷻ لا تتجدَّدُ بتجدُّد متعلقاتها.

---

(١) انظر: حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي، للسنوسية (٢٥٨).

(٢) هداية المريد، شرح جوهرة التوحيد، للَّقاني (١/ ٣٩٥).

ومعنى هذا الكلام: أن اللهَ يسمع الأصواتِ المخلوقةَ بسمع قديم، وليس بسمع متجدد؛ فاللهُ ﷻ سمع صوتَ المجادِلة قبل أن يخلُقَ السمٰوات والأرضَ، وسمع كلامَنا الذي نقوله قبل خلق السمٰوات والأرض؛ لأن سَمْعَ الله ﷻ قديمٌ كما يقولون.

وأما وجهُ تعلُّقِ سمْعِ الله وبصره القديمين بالحوادث، فهذه من المعضِلات التي تواجه المذهبَ الأشعريَّ، وقد قدَّموا عنها جوابًا يتحصَّل في التفرقة بين التعلق التنجيزي والتعلق الصلوحي، وسيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن صفة الإرادة.

أما الْمُعَطِّلَةُ: فإنهم يُقِرُّون أن اللهَ مُتَّصِفٌ بالسمع والبصر، يقول القاضي عبد الجبار: «فصل: والغرضُ منه الكلامُ في كونه سميعًا بصيرًا مُدْرِكًا للمدركات»[(١)]. ثم شرع في إثبات ذلك، وحكى الخلافَ بين أئمة المذهب الاعتزالي في السمع والبصر: هل هما بمعنى العلم أم معنيان مختلفان عن العلم؟

فنقل عن البصريين من المعتزلة أنهم يُفَرِّقون بين العلم والسمع والبصر، ونقل عن البغداديين أنهم جعلوا السمع والبصرَ بمعنى العلم.

ولكنَّ كلا الطائفتين اتفقوا على أن السمع والبصر ليسا معنًى زائدًا على ذات الله، فهم يقولون: إن اللهَ يسمع ويُبْصِر بذاته، أو بسمع وبصرٍ هو ذاتُه.

وبهذا التقرير يظهر لنا خطَئَيْن في تصوير مذهب المعتزلة:

الخطأ الأول: الذين يقولون: إن المعتزلةَ ينفون صفتي السمع والبصر باعتبارهم مُعَطِّلةً.

والخطأ الثاني: إطلاقُ القول بأن المعتزلةَ يُفَسِّرون السمعَ والبصر بالعلم، وهذه النسبةُ مشتهِرةٌ، والحقيقة أن هذا التفسيرَ ليس قولَ كلِّ المعتزلة ولكن بعضهم، وهُم البغداديون.

وأما الأصلُ الذي بنى عليه المعتزلةُ قولهم في أن اللهَ مُتَّصِفٌ بصفتي السمع والبصر بذاته لا بمعنًى زائدٍ: فهما الأصلان اللذان سبق ذكرهما: تعدُّدُ القدماء، ودليلُ التركيب.

وأما من جعل من المعتزلة السمعَ والبصرَ بمعنى العلم؛ فقوله خطأٌ؛ **لأمور كثيرة منها**:

الأمر الأول: أن القرآنَ يُفَرِّقُ بين السمع والبصر والعلم، كما في قوله ﷻ: ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٠٠﴾ [الأعراف: ٢٠٠]، فكما أن قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١] يدلُّ على الفرق بين السمع والبصر؛ فكذلك قولُ الله: ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٠٠﴾ يدلُّ على الفرق بين السمع والعلم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ص ١٦٨).

الأمر الثاني: أن كلَّ العقلاء يُفَرِّقون بين حالة العلم وبين حالة سمعه وبصره، فكثيرًا ما يحكم الناسُ على رجلٍ ما، أو على حالةٍ ما بأن الإنسان عَلِمَه؛ وهو لم يسمعْه ولم يَرَهُ، أو ربما يكون سَمِعه ورآه ومع ذلك لا يعلمُ حقيقته، فهناك فرقٌ بين العلم بالشيء وإدراكه، وبين حالة سمعه وبصره.

تنبيه:

هل صِفَتا السمع والبصر من الصفات الذاتية أم من الصفات الفعلية؟ بمعنَى: هل يصحُّ أن نقول: إن اللهَ يرى بعضَ الأشياء ويَصِحُّ ألا يراها؟ وهل يصح أن نقول: إن اللهَ إذا شاء أن يسمعَ بعضَ الأصوات سَمِعَها، وإذا شاء ألا يَسْمَعَها لا يسمعُها؟

هذه القضيةُ من القضايا التي اختلفت فيها مسالكُ العلماء؛ فبعضُ العلماء جعل صفتي السمع والبصر من الصفات الذاتية؛ حتى لا يقعَ في هذا الإشكال، وبعضُ العلماء جعلها من الصفات الفعلية، وممن ذكر ذلك ابنُ تيميَّةَ، يقول: «فصلٌ في الصفات الاختيارية؛ وهي الأمورُ التي يَتَّصِف بها الربُّ ﷻ؛ فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته؛ مثلُ كلامه وسمعه وبصره»[(١)].

وتحديدُ الجواب الصحيح في هذه القضية: هو أن يُقالَ: إن صفتي السمع والبصر ذاتيةٌ باعتبار تعلُّقهما بذات الله تعالى، واختياريةٌ فعليةٌ باعتبار تعلُّقهما بالمخلوقات؛ ووجهُ ذلك: أن هاتين الصفتين تتعلَّقان بالموجودات المسموعة والمرئية، وهذه الموجودات متجددةٌ في أفرادها، وتجدُّدُها راجعٌ إلى مشيئة الله واختياره، وكلُّ موجود منها يتعلَّق به رؤيةٌ تخصُّه، وسمعٌ يخصُّه، فهي متجدِّدةٌ فعليةٌ من هذا الوجه.



(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢١٧).

الصفةُ الحادية عشر

صفةُ الإرادة والمشيئة

وقد ذكر المؤلفُ فيها أربع آيات، حيث يقول: «**وقوله**: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [الكهف: ٣٩]، **وقوله**: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البقرة: ٢٥٣]، **وقوله**: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾﴾ [المائدة: ١]، **وقوله**: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]».

وحاصلُ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في صفة الإرادة والمشيئة: أن اللهَ مُتَّصِفٌ بصفة الإرادة، واتصافُه بآحادها يتجدَّد بتجدُّد الحوادث؛ فاللهُ له إرادة مُطْلقة هي صفةٌ ذاتيةٌ قديمةٌ بقِدَمه سبحانه، وله إرادةٌ متجددةٌ تتجدَّد بتجدُّد الحوادث التي تتعلَّق بها الإرادةُ، فخاصيةُ صفة الإرادة الترجيحُ، فكلُّ حادث لا يترجح وجودُه على عدمه تتعلَّقُ به إرادةٌ تخصُّه، فإرادةُ الله آحادُها متجددةٌ بتجدُّد الموجودات.

وقد لخَّص ابنُ تيميَّةَ الأقوال التي قيلت في صفة الإرادة لله تعالى بكلام مركز مهم، وذكر أنها ترجع إلى أربعة أقوال، وقال في توضيح مذهب أهل السُّنَّة: «القول الرابع: أنه لم يَزَلْ مريدًا بإراداتٍ متعاقبة. فنوعُ الإرادة قديمٌ، وأما إرادة الشيء المعيَّن فإنما يريده في وقته؛ وهو سبحانه يقدِّر الأشياءَ ويكتبُها ثم بعد ذلك يخلُقُها. فهو إذا قدَّرَها عَلِم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل، لكن لم يُرِدْ فِعْلَه في تلك الحال، فإذا جاء وقته أراد فعلَه؛ فالأولُ عَزْمٌ، والثاني قصدٌ»[1].

والإرادةُ عند أهل السُّنَّة والجماعة تنقسم إلى قسمين: إرادةٍ شرعية، وإرادةٍ كونية.

والإرادة الشرعية: هي التي أمر اللهُ ﷻ بها وأحَبَّها.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٠٣).

والإرادة الكونية: هي التي قدَّرها ﷻ، ولا يتعلق ذلك بحُبِّه لها أو بُغْضِه إياها.

وأما المشيئة: فأهلُ السُّنَّة والجماعة لا يذكرون أنها تنقسم إلى قسمين.

وقد ذكر بعضُ العلماء؛ كابن كثير وغيره: أن المشيئةَ تنقسم إلى قسمين، وروي عن السُّدِّيِّ أنه قال: «اللهُ لا يشاء الشِّركَ»[1]. فإن صح عنه فهو لا يقصد أنه يقع بغير إرادة الله تعالى؛ وإنما يقصد أنه لا يريده شرعًا ودينًا.

والحاصلُ: أن من قسَّم المشيئة إلى قسمين: مشيئةٍ دينية، ومشيئةٍ كونية، وفسَّرها تفسيرًا صحيحًا، فالأمرُ مقبولٌ وليس خطأً؛ لأن كلَّ هذه التقسيمات التي سبقت هي من باب الإخبار عن الله ﷻ، وبابُ الإخبار يصحُّ فيه قبولُ المعاني الصحيحة.

ولما كانت الإرادةُ عند أهل السُّنَّة والجماعة تنقسم إلى: إرادة شرعية، وإرادة كونية؛ قرروا بناءً على ذلك أن الإرادةَ لا يلزم منها المحبةُ، ولا يلزم منها المطابقةُ للأمر؛ أي: أنه ليس كلُّ أمر أراده اللهُ فإنه يحبه، أو يأمر به. وهي مسألةٌ مشهورةٌ جدًّا في أصول الفقه، وفي هذا الموطن يظهر أثرُ الاختلاف العَقَدي في أصول الفقه.

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة والمُلَفِّقة على صفة الإرادة بالدليل العقلي والدليل النقلي.

أما الدليلُ العقلي: فمن أشهر أدلته: دليلُ التَّخصيص. ووجهه: أننا نرى في العالم أنواعًا من التخصيصات، فنرى أن الحيواناتِ خُصِّصت بشكل معيَّن، وقدر معيَّن، وصورة معيَّنة، وكذلك جنسُ الإنسان خُصص بشكل معين، وصفات معينة، وقدر معيَّن، وكذلك جميعُ الموجودات، ما من جنس من الموجودات إلا وهو مخصَّصٌ بقدر من التخصيصات، والتخصيصُ يدلُّ على وجود المخصِّص المختار، فهو بالضرورة يدلُّ على صفة الإرادة.

وهذا الدليلُ صحيحٌ، ولكن لا بُدَّ من ذكر قَيْدٍ آخرَ في هذا الدليل؛ وهو قَيدُ التخصيص المنظَّم، أو التخصيصِ الموافِق للحكمة؛ لأنه قد يقع في الوجود تخصيصٌ بالصُّدفة؛ فالإنسانُ الجاهلُ قد يفعل شيئًا ما فيخصِّصُ بعضَ التركيبات المعيَّنة من غير أن يكونَ عالمـًا، ومن غير أن يكونَ مريدًا؛ فالسَّكْرانُ مثلًا في أثناء سُكْره قد يفعل شيئًا مضبوطًا، مع أنه لا يملك إرادةً ولا قصدًا؛ فليس كلُّ صورة من صور التخصيص تدلُّ على وجود الإرادة؛ فالتخصيصاتُ التي تدلُّ على إرادة التخصيصات: هي المنظَّمةُ المخصَّصةُ الموافِقةُ للحكمة؛ ولهذا كثيرًا ما يربِط ابنُ تيميَّةَ بين الحكمة وبين الإرادة.

وأما الدليل النقليُّ: فقد ذكر ابنُ تيميَّةَ آياتٍ كثيرةً، وبطرق مختلفة ومتعددة.

---

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في جامع البيان في تفسير آي القرآن (١٤٨٥٣).

• مسألةٌ: هل يوصَفُ اللهُ بالعزم؟

للعلماء في ذلك قولان: أحدهما: المنعُ؛ كقول القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى؛ والثاني: الجوازُ، واستدلُّوا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] على قراءة الضم؛ أي: عزمتُ. وبحديث أم سلمة: «**ثم عَزَم اللهُ لي**»، وصحَّحَ ابنُ تيميَّةَ القول الثاني(١).

وقد وافق المُلَفِّقةُ أهلَ السُّنَّة والجماعة في إثبات صفة الإرادة، ولكنهم جعلوها إرادةً واحدةً غيرَ متجددة؛ حيث يقولون: إن اللهَ يريد كلَّ الحوادث المتجددة بإرادة قديمة أزلية قامت في ذاته منذ الأزل، ولا يتجدَّد في ذاته شيءٌ. وهذا القولُ مُشْكِلٌ؛ كما سيأتي بيانه بعد قليل.

وأما المعتزلة فقد اختلفت مواقفُهم فيها؛ فبعضُهم يقول: اللهُ مريدٌ، مريدٌ بإرادة هي ذاتُه، وليست معنًى زائدًا على الذات، وبعضُهم ـ وهم البصريون ـ يقول: اللهُ مريدٌ بإرادة زائدة على الذات، ولكنها إرادةٌ قائمةٌ في غيره لا في ذاته.

وهم إنما قالوا ذلك؛ لأن الإرادة لا بُدَّ أن تكونَ معنًى مؤثرًا في الأشياء؛ فيرجِّحُ وجودُها مثلًا على عدمها، لكنهم لا يستطيعون أن يقولوا: إنها قائمةٌ بذات الله؛ إذ لو قالوا ذلك لوقعوا في التعدُّد، أو في التركيب، وهم قد فرُّوا من ذلك، فلم يجدوا بُدًّا إلا أن يقولوا بذلك القولَ؛ فخالفوا الضرورة العقلية والضرورةَ الحسِّية واللغوية؛ لأن مقتضى قولهم أن الشيءَ يمكن أن يوصَفَ بشيء ليس قائمًا به، وهذا لا يتفقُ مع مسالك العقلاء.

تنبيهٌ:

بناءً على هذا الخلاف، فإنه لا يصِحُّ أن يُقالَ: المعتزلةُ يقولون: الصفاتُ غيرُ زائدة على الذات. هكذا بإطلاق؛ وإنما هم مختلفون؛ فبعضُهم يجعل الصفاتِ غيرَ زائدة على الذات، وبعضهم يجعلها زائدةً، ولكنهم مجمعون على أن الصفاتِ لا تقوم بذات الله تعالى.

تعلُّقُ الإرادة والقدرة بالحوادث عن المُلَفِّقة:

يقولُ المُلَفِّقة: اللهُ يريد الموجوداتِ الحادثةَ بإرادة واحدة أزلية قديمة، وهذا الكلامُ يقرِّره المُلَفِّقةُ في كل الصفات التي لها تعلُّق بالموجودات؛ كصفة العلم، وصفة الإرادة، وصفة القدرة، وصفة السمع، وصفة البصر.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/٣٠٣).

والمرادُ بالتعلق عند المُلَفِّقة: كلُّ صفة لها معنًى زائدٌ على قيامها بالذات الإلٰهية؛ أي: لها ارتباطٌ وتعلُّقٌ بالمخلوقات وتأثيرٌ فيها.

فصفةُ الإرادة معنًى قائمٌ بالذات الإلٰهية؛ وهي أيضًا لها تعلُّقٌ بالموجودات؛ فبناءً عليها يحصل الترجيحُ بين الأشياء، ترجيحُ وجودها على عدمها، أو عدمِها على وجودها.

وكذلك القدرةُ معنًى زائدٌ على الذات الإلٰهية، ولها تعلُّقٌ بالموجودات، فهي تؤثر في الموجودات إيجادًا وإعدامًا، وكذلك السمع والبصر والعلم.

فإذا كان لها تعلُّقٌ في الموجودات فعلى أي جهة تتعلَّق؟! فثمة إشكالٌ عنيف يَرِدُ على قول المُلَفِّقة؛ وذلك لأنهم جعلوا الصفاتِ قديمةً، وجعلوا لها تعلُّقًا بالموجودات، وهذا يقتضي حدوثَ التجدد فيها، وحدوثُ التجدد ينافي القِدَم؛ فكان لا بُدَّ أن يقدِّموا جوابًا على هذا الإشكال؛ وهو مأزِقٌ من أكبر المآزق المنهجية التي تدلُّ على عُمْق الإشكال الواقع في مذهب المُلَفِّقة.

والجوابُ الذي قدَّموه عن هذا المأزِق هو أن قالوا: إن الذي يتجدَّد هو التعلُّقُ لا الصفةُ ذاتُها، فالعلاقةُ بين تلك الصفات وبين الموجودات الحادثة هي كونُها متعلقةً بها وخاصة بها دونه غيرها من الصفات.

وقَسَّم المتأخرون من الأشاعرة التعلُّقَ إلى قسمين: تعلُّقٌ صلوحيٌّ، وتعلُّقٌ تَنْجيزيٌّ[1].

النوع الأول: التعلق الصلوحيُّ: هو صلاحيةُ الصفة في القِدم لأن تكونَ متعلقةً بالموجودات الحادثة؛ أي: التأثيرِ بها في الموجودات؛ فالإرادةُ ـ مثلًا ـ لها تعلق صُلوحيٌّ بالموجودات؛ أي: أنها صفةٌ صالحةٌ لأن تكونَ مرجِّحة في الموجودات، والقدرةُ لها تعلُّقٌ صُلوحيٌّ بالموجودات؛ أي: أنه صفةٌ صلاحيةٌ منذ الأزل للتأثير في الموجودات، وهذا النوع من التعلق قديمٌ لا يتجدَّد.

النوع الثاني: تعلُّقٌ تنجيزيٌّ، والمراد به: هو تأثيرُ الصفة في الفعل في أثناء وجوده؛ فالتعلقُ التنجيزيُّ للإرادة هو تخصيصُ الفعل في أثناء وجوده بما له من خصائص، والتعلُّقُ التنجيزي للقدرة تأثيرُها في إيجاد الحادث بعد عدمه، وهذا النوع من التعلق حادثٌ.

فقالوا: إن التجددَ يكون في التعلُّق التنجيزي، وليس في التعلُّق الصُّلوحي؛ وهو ـ أعني: التنجيزيَّ ـ أمرٌ خارجٌ عن الصفة، فلا يكون التجددُ واقعًا في صفة الله تعالى.

---

(١) انظر: حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي، للسنوسية (٢٣٤)، وللمتأخرين من الأشاعرة تفاصيل متعددة لأنواع التعلق وأحكامه، وبعضهم يذكر أن التعلق المرتبط بالإرادة ثلاثة أنواع: تعلق صلوحي قديم، وتعلق تنجيزي حادث، وتعلق تنجيزي قديم.

لكن هذا الجوابَ غيرُ صحيح، وبيانُ عدم صحته أن يُقالَ: هل التعلُّقُ التنجيزيُّ أمرٌ وجوديٌّ أم عدميٌّ؟

فإن قالوا: أمرٌ عدميٌّ؛ فهو لا ينفعهم؛ لأن العدمَ لا أثرَ له في الوجود؛ فيستحيل أن يقع وجودٌ بأمرٍ عدميٍّ، وهم قد رتَّبوا عليه التأثيرَ في الوجود، فكأنهم قالوا: الموجوداتُ تقع بغير إرادة.

وإن قالوا: وجوديٌّ، فهذا الجوابُ فيه رجوعٌ إلى مذهب أهل السُّنَّة في قولهم بتجدُّد الإرادة في أفرادها، فلا فرقَ بين القولين في هذه الحالة؛ لأن حقيقةَ الإرادة لدينا هي التعلُّقُ الذي أحدث ترجيحًا في حركة الفعل، ولهذا يقول ابنُ تيميَّةَ في بيان هذا الوجه، يقول: «وهو سبحانه إذا أراد شيئًا من ذلك، فلِلنَّاس فيها أقوالٌ:

قيل: الإرادةُ قديمةٌ أزَليَّة واحدة؛ وإنما يتجدَّد تعلُّقُها بالمراد، ونسبتُها إلى الجميع واحدةٌ، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصِّصُ بلا مخصِّصٍ؛ فهذا قولُ ابن كُلَّاب والأشعري ومن تابعهما.

وكثيرٌ من العقلاء يقول: إن هذا فسادُه معلومٌ بالاضطرار، حتى قال أبو البركات: ليس في العقلاء من قال بهذا. وما عُلِم أنه قولُ طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام، وبُطلانه من جهات: من جهة جعْل إرادة هذا غيرَ إرادة ذاك، ومن جهة أنه جعَل الإرادةَ تُخَصِّصُ لذاتها. ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئًا حدث حتى تُخصِّص أو لا تُخصِّصَ. بل تجددت نسبةٌ عدميةٌ ليست وجودًا، وهذا ليس بشيء فلم يتجدَّد شيءٌ، فصارت الحوادثُ تحدُثُ وتتخصَّصُ بلا سببٍ حادثٍ ولا مُخَصِّصٍ»[(١)].

وكلامُ أبي البركات الذي أشار إليه ابنُ تيميَّةَ هو قوله في مناقشة المتكلمين: «ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم من مشيئة الله تعالى وإرادته التي بها يقبَلُ الدعاءَ من الداعي، ويحسِنُ إلى المحسن، ويسيءُ إلى المسيء، ويقبَلُ توبةَ التائب، ويغفر للمستغفر، هل يكون ذلك عنه أم لا يكون؟ فإن قالوا بأنه لا يكون، أبطلوا بذلك الشرعَ الذي قصْدُهم نُصرتُه، وأبطلوا حِكَمَ أوامره ونواهيه، وكلَّ ما جاء لأجله من الحث على الطاعة والنهي عن المعصية، وإن قالوا: يكون بذلك بأمر عنه، قيل: هل هو بإرادته أم بغير إرادته؟ وكونُه بغير إرادته أشنعُ، وإن كان بإرادة، فهل هي إرادةٌ قديمةٌ أو محدَثةٌ؟ فإن كانت قديمةً؛ فالإراداتُ القديمةُ غيرُ واحدة، وما أظنُّهم يقولون: إن المراداتِ الكثيرةَ صدرت عن إرادة واحدة، وإن قالوا عن ذلك: صدرت عنه إراداتٌ حادثةٌ، فقد قالوا بما هربوا منه أولًا»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٣٠٢).

(٢) المعتبر في الحكمة (٣/ ٤٧).

وقد تضمَّن كلامُ ابن تيميَّةَ ثلاثة أوجه في نقد مذهب الأشاعرة الذين يقولون: اللهُ يريد الحوادثَ بإرادة واحدةٍ قديمةٍ؛ **وهي**:

الوجه الأول: أنهم جعلوا إرادةَ الله واحدةً؛ ومع ذلك قالوا: إرادةُ خلق الجبال غيرُ إرادة خلق الشجر مثلًا، وهذا لا يستقيم مع مذهبهم القائل بأن إرادةَ الله واحدةٌ.

الوجه الثاني: أنهم جعلوا الإرادةَ المتعلِّقةَ بالحوادث قديمةً، ويلزمهم على هذا أن الإرادةَ تُخَصِّصُ الحوادثَ بأوقاتها وأشكالها بغير مخصِّص، وهذا مستحيلٌ؛ وبيانُه: أنهم قالوا: إرادةُ الله تخصِّصُ المخلوقَ المعيَّنَ بوقت محدد وشكل محدد من غير أن يتجدَّد فيها ما يوجِب ذلك التخصيصَ؛ إذ لو تجدَّد فيها شيءٌ، لكان اللهُ محَلًّا للحوادث.

مثالُه: أنهم إن قالوا: اللهُ أراد بناءَ المسجد في هذا الزمن وبهذا الشكل بإرادة قديمة لم يتجدَّد فيها شيءٌ في وقت بناء هذا المسجد، فإنه يقال لهم: هل أراد اللهُ بناءَ هذا المسجد بإرادة قديمةٍ أم حادثة متعلقة بزمانه ومكانه؟

فإنهم سيقولون: أراده بإرادة قديمة لا تجدُّدَ فيها.

فإنه يقال لهم: هل تلك الإرادةُ القديمةُ جازمةٌ أم غيرُ جازمة، فإن قالوا: جازمةٌ، فإنه يلزم أن يكونَ المسجد قديمًا؛ لأن الإرادةَ الجازمةَ يلزم أن يتحقَّق مرادُها بالضرورة.

وإن قالوا: أراده بإرادة قديمة غير جازمة، قيل لهم: فما الذي رجَّح أن يوجد المسجدُ في هذا الوقت ولم يوجد قبله أو بعده؟ فلا بُدَّ من وجود سببٍ رجَّح هذا الوقتَ وحدَّده دون غيره.

فإن قالوا: السببُ المرجِّحُ لهذا الوقت هو الإرادةُ ذاتُها، فهذا معناه: أن الإرادةَ نفسَها تُرَجِّحُ بغير سبب ولا مسوِّغٍ، وهذا غيرُ مقبول.

وإن قالوا: الإرادةُ تجدَّدَ فيها شيءٌ معيَّنٌ جعل المسجدَ يوجد في هذا الوقت دون غيره، قيل لهم: هذا إقرارٌ منكم بأن إرادةَ الله تتجدَّد، وتقوم بها معانٍ خاصةٌ متعلقةٌ بالحوادث، وهذا ما نقول به نحن أهلَ السُّنَّة.

الوجه الثالث: أن النسبةَ والترابط اللتين ذكرهما الأشاعرةُ في العلاقة بين إرادة الله والمرادات الحادثة نسبةٌ عدميَّةٌ لا يترتَّبُ عليها شيءٌ من الموجودات؛ لأنهم قالوا: إرادةُ الله تتعلَّق بالموجودات تعلُّقًا تنجيزيًّا لا يقوم بذات الله؛ وإنما هو أمرٌ عدمي بالنسبة لها، فحقيقة قولهم أن الإرادةَ رجَّحَت شيئًا على شيء بدون مرجِّح، وخصَّصَتْ حالًا على حال بدون مخصِّصٍ؛ لأن الأمر العدميَّ لا يؤثر في الأمور الوجودية.

وهذا القول ـ أعني: القولَ بأن اللهَ يعلم الأشياء بعلم واحد قديم، ويريد الأشياءَ بإرادة واحدة قديمة، ويَقْدِرُ على الأشياء بقدرة واحدة قديمة، ويُبْصِر الأشياءَ ببصر واحد

قديم، ويتكلم بكلام واحد قديم ـ من أكثر الأمور إشكالًا وغموضًا في المذهب الأشعري.

وقد أقرَّ عددٌ من علماء الأشاعرة بذلك، وممن أقر ذلك الجُوينيُّ؛ حيث يقول في كتابه «الإرشاد» بعد أن ذكر أن اللهَ يعلم الأشياءَ بعلم واحد وكذلك كلُّ الصفات، يقول: «والقضاءُ باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول؛ بل هو مسنَدٌ إلى قضية الشرع وموجِب السمع»(١).

ومعنى هذا الكلام: أن القولَ باتحاد الصفات ليس عليه دليلٌ عقلي، ولا يمكن إقامةُ الدليل العقلي عليه؛ وإنما هو مبنيٌّ على نصوص الشريعة، والمشكِلُ أن نصوصَ الشريعة تُناقِضُ هذا القولَ تمامَ المناقضة!

وممن أقر بذلك: أبو الحسن الآمديُّ؛ فإنه في كتابه «أبكار الأفكار» ذكر قولَ أصحابه أن الكلامَ شيءٌ واحدٌ لا تعدُّد فيه، وذكر عليه سؤالًا حاصلُه: إذا كان الأمرُ كذلك فلماذا لا تكون كلُّ الصفات شيئًا وحدًا، ويكون الفرقُ بينها في التعلُّقات فقط؟ وبعد أن ذكر جوابَ أصحابه، قال معقبًا: «والحقُّ أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام، وعَوْد الاختلاف إلى التعلُّقات والمتعلِّقات فمُشْكِلٌ، وعسى أن يكونَ عند غيري حَلُّه»(٢).

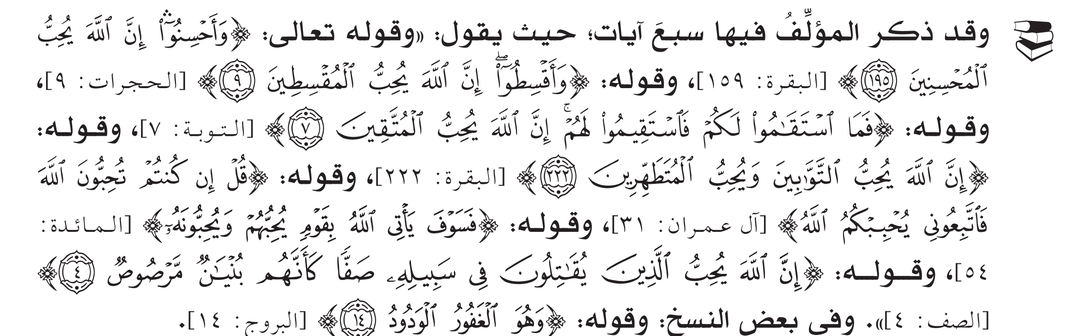


(١) الإرشاد، إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (١٣٦).

(٢) أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي (١/ ٤٠٠).

الصفة الثانية عشر

صفةُ المحبَّة



وقد ذكر المؤلِّفُ فيها سبعَ آيات، حيث يقول: «وقوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ١٩٥﴾ [البقرة: ١٥٩]**، وقوله:** ﴿وَأَقْسِطُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ٩﴾ [الحجرات: ٩]**، وقوله:** ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ٧﴾ [التوبة: ٧]**، وقوله:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ٢٢٢﴾ [البقرة: ٢٢٢]**، وقوله:** ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]**، وقوله:** ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]**، وقوله:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ٤﴾ [الصف: ٤]». **وفي بعض النسخ: وقوله:** ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ١٤﴾ [البروج: ١٤].

وقد دلَّت هذه النصوصُ على ثبوت صفة المحبة لله تعالى **بطريقين**:

الطريق الأول: طريقُ الفعل، فقد اشتملت في كثير منها على الفعل، ففيها أن اللهَ «يحب المقسطين»، و«يحب المحسنين» وغير ذلك.

الطريق الثاني: إثباتُ الصفة عن طريق الاسم؛ وهو المذكورُ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ١٤﴾ [البروج: ١٤]؛ فالودود هنا: المحِبُّ؛ لأنه مأخوذٌ من الوُدِّ.

ومذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في هذه الصفة: أن اللهَ سبحانه وتعالى يَتَّصِف بصفة المحبة على ما يليق بجلاله وكماله، فمحبَّتُه لا تشابِهُ محبةَ المخلوقين في خواصها؛ وهي صفةٌ اختيارية يَتَّصِفُ الله عز وجل بجنسها منذ القِدَم، ويَتَّصِفُ بأفرادها المتجددة بتجدُّد متعلقاتها؛ فالكافرُ في أثناء كفره الله لا يحبه، ولكنه إذا انتقل من الكفر إلى الإسلام والإيمان فاللهُ عز وجل يحبُّه في هذه الحالة، فيتجدَّد الحبُّ بتجدُّد متعلقاته[1].

وأما تعريف المحبة: فالأقرب أن يُقالَ: المحبةُ لا يمكن أن تعرَّف بتعريف جامع مانع؛ وذلك أن الأوصافَ التي من قبيل الأوصاف الغريزية؛ كالمحبة، والغضب،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ٥٧) و(١٠/ ٧٥) ففيه نقل اتفاق السلف على إثبات صفة المحبة.

والرحمة، وغير ذلك: هي أوصافٌ نفسيَّةٌ يصعُبُ أن يُقدَّمَ فيها تعريفٌ جامعٌ مانع؛ وإنما يتعامل الناسُ معها بما يُدْرِكونه في نفوسهم، فكلُّ أحد يعْرِف أنه يحب شيئًا ما، ولكن لو طُلب منه أن يعرِّفَه تعريفًا جامعًا مانعًا، فإنه لا يكاد يذكر ذلك؛ ولذلك اختلف الناسُ في المحبة على أقوال كثيرةٍ جدًّا بلغت العشرات، والسببُ في ذلك أنها نوعٌ من المشاعر التي لا يستطيع الإنسانُ أن يحيط بكل ما يتعلَّق بها.

ومع ذلك يقال: المحبةُ معنًى قائمٌ بذات الله، يليق بجلاله وكماله، يوجِبُ حصولَ الودِّ والحب للمحبوب.

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة على إثبات صفة المحبة بنوعين من الأدلة:

النوع الأول: الأدلة النقلية؛ وهي كثيرة جدًّا في نصوص الكتاب والسُّنَّة، وسبق ذكر بعضها.

والنوع الثاني: الدليل العقلي، ومن الأدلة العقلية التي استدلَّ بها أهلُ السُّنَّة والجماعة على إثبات المحبة: إكرامُ الله للطائعين المتقين؛ فإكرامُ الله للمتقين يدلُّ على محبته لهم، فهذا الإكرامُ موجِبُه المحبة، وموجِبُه أيضًا العدلُ والإكرامُ.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جميعُ طرق الأدلة ـ عقلًا ونقلًا وفطرةً وقياسًا واعتبارًا وذوقًا ووجدًا ـ تدلُّ على إثبات محبة العبد لربه، والربِّ لعبده. وقد ذكرنا لذلك قريبًا من مائة طريق في كتابنا الكبير في المحبة»[(١)].

المذهب الثاني: مذهبُ الْمُعَطِّلة، وقد اختلفت مواقفُهم منها؛ فمنهم من ذهب إلى أن اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ؛ فاللهُ لا يحبُّ مخلوقاتِه، ومخلوقاتُه لا يحبونه، لا تحصُلُ المحبة بين الله وبين مخلوقاته؛ وهو قولُ الجَهْمِيَّة، وأوَّلوا محبةَ عباده له بأنهم يحبُّون طاعته، ومحبَّتَه لعباده بأنه يرحمُهم[(٢)].

ومنهم ـ وهم الأكثر ـ من أقرَّ بالمحبة، وقال: اللهُ عَزَّ وَجَلَّ يحب مخلوقاته، والمخلوقاتُ يحبون اللهَ، لكن أوَّلوا المحبةَ وصرفوها عن حقيقتها، وهذا هو صنيعُ المعتزلة وصنيعُ المُلَفِّقة من الأشاعرة وغيرهم، وتأوَّلوها **بأحد معنيين**:

المعنى الأول: إحسانُ الله إلى خلقه؛ فيكون قولُ الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٧﴾ [التوبة: ٧]؛ أي: إن اللهَ يُحْسِنُ إلى المتقين، وليس أن اللهَ يقوم به معنًى في ذاته يسمى محبةً.

والمعنى الثاني: إرادةُ الإحسان؛ فيكون معنى قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٧﴾ [التوبة: ٧]؛ أي: يريدُ أن يحسِنَ إليهم.

---

(١) مدارج السالكين، بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم (٣/ ٢٠).

(٢) انظر في مناقشة هذا القول وإبطاله: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٠/ ٦٩ ـ ٧٣).

وهذان المعنيان إما راجعان إلى الفعل، أو إرادة الفعل، وهذه قاعدةٌ التزم بها المؤولةُ في كل الصفات الاختيارية التي أوَّلوها، فكلُّ الصفات الاختيارية يؤولونها على أحد المعنيين: إما بالفعل، أو إرادة الفعل.

وفي بيان تأويلها عند المعتزلة يقول الشريف الرضيُّ ـ وهو من علماء المعتزلة المتأخرين ـ بعد أن ذكر قولَ الله تبارك وتعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] قال: «هذه استعارةٌ؛ لأن الحبَّ الذي هو مَيلُ الطبائع لا يجوز على القدير تعالى، ومعناه: يريد إثابتَهم في الآجِل، وكرامتَهم في العاجل، ومعنى محبتهم له: أنهم يريدون تعظيمَه، ويقصدون تمجيدَه، ويقومون بلوازم طاعته ووظائف محبته»[١].

ويقول ابنُ جَماعةَ ـ وهو من علماء الأشاعرة في القرن السابع ـ بعد أن ذكر عددًا من نصوص المحبة؛ يقول: «اعلم أن المحبةَ في اللغة: إنما هي ميلُ المحبِّ إلى المحبوب؛ وذلك في حق الله محالٌ، لكن نهاية المحبة غالبًا إرادةُ الخير للمحبوب والإحسان إليه؛ على القولين المعروفين: أن محبةَ الله صفةُ فعل، أو صفةُ ذاته، فمن قال: صفةُ ذاته، فمعناه: أنه يريد بالمحبوب ما يريده المحبوبُ لمحبوبه من الإكرام والإحسان، ومن قال: هي صفةُ فعل، جعل معناها: نفسَ الإكرام والإحسان»[٢].

ومما سبق يتبيَّنُ أن الأصولَ التي قام عليها تأويلُ صفة المحبة ترجع إلى أصلين:

الأصل الأول: اقتضاءُ المناسبة؛ أي: إن المحبةَ تقتضي المناسبة والتجانسَ بين المتحابين، ولهذا قال الجَهْميَّة: إن اللهَ لا يحِبُّ ولا يُحَبُّ؛ لأنه لو ثبتت المحبةُ بينهما، لكان معنى ذلك أن اللهَ بينه وبين خلقه مُجانَسةٌ ومُشابَهةٌ.

الأصل الثاني: أن المحبةَ تقتضي ميلَ القلب، واللهُ ﷻ لا يَتَّصِف بذلك.

أما الأصل الأول؛ وهو المناسبة: فهو معنًى مُجْمَل، فإن أُريدَ به أن المحبةَ تقتضي المساواةَ بين المحب والمحبوب في الحقيقة، فهذا لا يُسَلَّمُ لهم، ولم يَقْبَلْ به أحدٌ من أهل السُّنَّة الذين أثبتوا المحبةَ لله تعالى، وإن أُريدَ به أن المحبة تقتضي أن المحبَّ يكون من جنس المحبوب، فهو مجرَّدُ تحكُّم لا دليلَ عليه؛ بل قد أثبتت النصوصُ الشرعية المحبةَ بين أشياءَ وأمور غير متناسبة، فقال النبيُّ ﷺ عن جبل أحد: «**جبلُ أحُدٍ يُحِبُّنا ونُحِبُّه**»[٣]، وليس هناك مناسبةٌ بين هذا الجماد وبين المؤمنين.

---

(١) تلخيص البيان، في مجازات القرآن للشريف الرضي (ص٥٧).

(٢) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (ص١٣٩).

(٣) أخرجه البخاري (١٤٨١)، (١٤٨٢)، (٢٨٨٩)، (٢٨٩٣)، (٣٣٦٧)، (٤٠٨٣)، (٤٠٨٤)، (٤٤٢٢)، (٥٤٢٥)، (٦٣٦٣)، (٧٣٣٣)، ومسلم (١٣٦٥)، (١٣٩٢)، (١٣٩٣).

والواقع يدلُّ على ذلك؛ فالإنسانُ يحب بيته أو قريتَه التي ولد فيها، وليس هناك مناسَبةٌ بين قريته وبيته، وليس بين القرية والبيت وبين الإنسان مناسبةٌ تقتضي التشابهَ.

وأما الأصل الثاني، فهو غيرُ صحيح أيضًا، ويدلُّ على خطئه **أمران:**

الأمر الأول: اعتقادُ أن المحبةَ تقتضي الميل إنما حصل بناءً على التشبيه الذي استقرَّ في قلوب المؤولة، فلما شبَّهوا اللهَ بمخلوقاته اعتقدوا أن المحبةَ التي تقوم بذات الله هي المحبةُ نفسها التي تقوم بذوات المخلوقين، وهذا غيرُ صحيح، فنحن لم نقل: الله يَتَّصِف بالمحبة التي يَتَّصِف بها المخلوقون، فالمحبةُ التي هي ميلُ القلب هي من خواص المخلوقين، فلا يصِحُّ أن نتوهَّمَ أن اللهَ مُتَّصِفٌ بها؛ وإنما يجب أن نقول: المحبةُ التي تقوم بذات الله لا نعرف حقيقتها، وإن كنا ندرك معناها الكليَّ.

الجواب الثاني: أن هذا المعنى يَلزمُهم في الصفات التي أثبتوها، فالمُلَفِّقةُ الذين أوَّلوا صفةَ المحبة أثبتوا صفةَ الإرادة، والإرادة ميلٌ، فما الذي صحَّحَ لهم إثباتَ صفة الإرادة وجعلهم ينفون صفةَ المحبة؛ مع أن بابهما واحدٌ؟! وأيُّ جواب يقولونه في صفة الإرادة فهو جوابٌ في صفة المحبة.

تنبيهات:

التنبيه الأول: صفةُ المحبة مَراتِبُ، ولم يذكَرْ في نصوص الكتاب والسُّنَّة منها إلا بعضُها.

ومما ذُكر: مرتبةُ الخلَّة، فالخَلةُ مرتبةٌ من أعلى مراتب المحبة؛ ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا ١٢٥﴾ [النساء: ١٢٥].

ولكن المؤولةَ أولوا صفة الخَلَّة أيضًا، وجعلوها بمعنى الاصطفاء، يقول الزمخشريُّ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا ١٢٥﴾ [النساء: ١٢٥]: «مجازٌ عن اصطفائه واختصاصه بكرامة تشبِهُ كرامةَ الخليل عند خليله»[(١)]، أو بمعنى الافتقار، فهي على قولهم مأخوذةٌ من معنى الخَلِّ؛ بفتح الخاء.

وبعضُ المؤولة فسَّر الخَلَّة بأنها تمام المحبة وخلوصُها، وهذا تعريف صحيح؛ وهو مذهبُ أهل السُّنَّة، ولكنهم فسَّروا المحبةَ هنا بإرادة الإحسان، أو بالإحسان ذاته، فلم تكن لديهم مشكلة بخصوص صفة الخَلَّة، ولكن مشكلتَهم في تفسير المحبة، فلا يصح أن نقول بناءً على كلامهم هذا أنهم أثبتوا الخَلَّة؛ لكونهم فسَّروا الخَلَّة بمعناها الصحيح، ولأنهم فسَّروا أصلها بمعنًى غيرِ صحيح، فكانت النتيجةُ أن تفسيرَهم للخَلَّة غيرُ صحيح.

---

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٥٦٩).

ومما ذكر من مراتب المحبة: مرتبة الوُدِّ؛ كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٠٧].

أما ما لم تَرِدِ النصوص بإثباته فلا يجوز لنا أن نُثْبِتَه، مثل: مرتبة التتيُّم، والعِشق، والهُيَام، وغيرها؛ ولهذا منع جمهورُ العلماء من وصف الله تعالى بالعشق، يقول ابن أبي العز: «العشق: هو الحُبّ المُفْرِطُ الذي يُخاف على صاحبه منه، ولا يوصف الربُّ به ولا العبد في محبة ربِّه»(١).

وقد استدلَّ الجمهورُ على هذا المعنى ـ أعني: منعَ وصف الله بالعشق ـ بأمرين(٢):

الأمر الأول: أنه لم يَرِد في نصوص الكتاب والسُّنَّة.

والأمر الثاني: أن المعروفَ من استعمال لفظ العشق في اللغة: أنه إنما يُستعمل في الحب الذي من جنس النكاح، ومع ذلك فقد استعمله عدد من أصحاب التصوف والكلام، فقالوا: نحن نعشَقُ اللهَ.

التنبيه الثاني: المحبة عند أتباع مذهب التلفيق قديمةٌ، ولهذا فسَّروها بالإرادة؛ أي: أنهم أرجَعوا صفة المحبةَ إلى صفة الإرادة، وهم يقررون: أن إرادةَ الله واحدةٌ قديمة، ومعنى هذا الكلام: أن اللهَ ﷻ يحب الكافر الذي عَلِم أنه سيُسْلِمُ في أثناء كفره؛ فاللهُ ﷻ يُحِبُّ عمرَ بن الخطاب قبل أن يُسْلِمَ؛ لأن المحبةَ محبةٌ واحدة قديمة، واللهُ ﷻ يُبْغِضُ المسلمَ الذي سيرتَدُّ في أثناء إسلامه.

يقول القاضي الباقِلَّانيُّ: «لا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة على ما قدَّمْنا، واعلم: أن الاعتبار في ذلك كله بالمآل لا بالحال، فمن رضي سبحانه عنه لم يزل راضيًا عنه، لا يسخَطُ عليه أبدًا، وإن كان في الحال عاصيًا، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطًا عليه ولا يرضى عنه أبدًا وإن كان في الحال مطيعًا.

ومثال ذلك: أنه ﷻ لم يزل راضيًا عن سَحَرة فرعونَ، وإن كانوا في حال طاعة فرعون على الكفر والضلال، لكن لَمَّا آمنوا في المآل بأنه تعالى لم يزل راضيًا عنهم، وكذلك الصِّدِّيق والفاروق رضي الله عنهما، لم يزل اللهُ راضيًا عنهما في حال عبادة الأصنام، لعلمه بمآل أمرهما وما يصير إليه من التوحيد ونصر الرسول والجهاد في سبيل الله تعالى؛ كذلك لم يزل ساخطًا على إبليس وبَلْعَم وبَرْصيصَا في حال عبادتهم؛ لعِلْمه بمآلهم وما يصير إليهم حالُهم»(٣).

والذي دعاهم إلى هذا القول أن الإرادةَ عندهم لا تتجدَّد، فلما أرجَعوا المحبةَ إليهم؛ أصبحت المحبةُ لديهم لا تتجدَّد، وقد سبق في أثناء الشرح مناقشة هذا القول.

---

(١) شرح الطحاوية، لابن أبي العز؛ طبعة الأوقاف السعودية (ص١٢٤).

(٢) انظر: تلبيس إبليس، لابن الجوزي (٣/١٠١١).

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني (ص٤٣).

الصفة الثالثة عشرة

صفةُ الرضا

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها آيةً واحدة حيث يقول: «وقوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩]».

وهذه الصفةُ وكل الصفات الاختيارية لا يختلف الحديث فيها عن صفة الإرادة والمحبة، والتفاصيلُ فيها متقاربةٌ، وطريقةُ الاستدلال عليها متقاربةٌ، وطريقةُ تأويل المؤولة لها متقاربة أيضًا، فكلٌّ هذه الصفات يؤولونها بأحد معنيين: إما الفعل، أو إرادة الفعل.

ومذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة: أن الرِّضا صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى، قديمة الجنس، متعددة الآحاد والأفراد؛ فاللهُ تعالى يرضى عمن يفعل الفعل الذي يوجب الرضا في أثناء فعله(١).

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة على إثبات صفة الرضا بنوعين من الأدلة:

الدليل الأول: الدليل النقليُّ؛ كما سبق مثاله.

الدليل الثاني: الدليل العقليُّ؛ وهو إثابة المحسنين؛ فاللهُ ﷻ إنما يُثيبُ المحسنين؛ لأنه راضٍ عنهم؛ فالإثابة تدلُّ على الرضا.

وأما موقف المؤولة ـ الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة ـ فقد أَوَّلوها إما بالإرادة أو بالفعل، فيقولون: صفةُ الرضا المرادُ بها: إرادةُ الإحسان، أو الإحسانُ نفسه، يقول ابنُ جماعةَ: «اعْلَم أَن معنى الرضا: سكونُ النفس إلى الشيء، والارتياحُ إليه، وذلك على الله محالٌ؛ فالمراد به: ما تقدمت به فِي المحبَّة والغضب من أنه من صِفات الفِعْل، أو من صِفَات الذَّات؛ فعلى الأول ـ يعني: من صفات الفعل ـ أنه يُعَامِلُ مَن رَضِي عَنهُم مُعَاملة الراضي عَمَّن رَضِي عنه من الإكرام والإحسان، وعلى الثاني ـ يعني: من صفات الذات ـ أنه يُريد

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٠/٧٥)، ففيه نقل اتفاق أئمة السلف على إثبات صفة الرضا.

به إرادة الرَّاضي كما تقدم، إرادةَ الراضي في الإحسان وغيره»[١].

ولكن هذا التأويل غيرُ صحيح، ويدلُّ على بطلان **قولهم أمران**، هما اللذان سبقا في صفة المحبة:

الأمر الأول: بطلانُ الأصل الذي قامت عليه هذه الدعاوى؛ لأنهم اعتقدوا أن صفةَ الرِّضا التي تقوم بذات الله هي نفسها في خواصِّها التي تقوم بذات المخلوقين، فاعتقدوا أن ذلك تشبيهٌ لا بُدَّ أن يُنَزَّهَ اللهُ ﷻ عنه، وهذه مقدمة باطلةٌ لم يقل بها أحد إلا المُشَبِّهةَ.

والجواب الثاني: أن هذا الكلامَ يلزمهم في صفة الإرادة، فقد أقرُّوا بأن اللهَ ﷻ مريدٌ، والإرادةُ تقتضي الميلَ إلى المراد، فأي جواب يذكرونه على صفة الإرادة فهو الجوابُ نفسه الذي يذكر على صفة الرضَا.



(١) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (ص١٤٣).

الصفة الرابعة عشر

صفةُ الرحمة

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها سبع آيات، حيث يقول: «**وقوله:** ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ [الفاتحة: ١]، **وقوله:** ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر: ٧]، **وقوله تعالى:** ﴿وَكَانَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَحِيمٗا ﴾ [الأحزاب: ٤٣]، **وقوله:** ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، **وقوله:** ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ [الأنعام: ٥٤]، **وقوله:** ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الأحقاف: ٨]، **وقوله:** ﴿فَٱللَّهُ خَيۡرٌ حَٰفِظٗاۖ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ [يوسف: ٦٤]».

ويعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن صفةَ الرحمة صفةٌ حقيقية قائمة بذات الله تعالى، قديمةُ الجنس متجددة الأفراد؛ فاللهُ تعالى يرحم من يشاء من عباده ممن يستحق الرحمة، فإذا فعل العبدُ سببًا يقتضي الرحمة فاللهُ يرحمه بها.

وقد اعتمد أهلُ السُّنَّة والجماعة في إثبات الرحمة على نوعين من الأدلة؛ **وهي:**

النوع الأول: الدليل النقلي، وقد دلَّت هذه النصوصُ على إثبات صفة الرحمة **بعدد من الطرق:**

الأول: طريقُ النسبة المباشرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر: ٧].

الثاني: طريقُ الاسم؛ كما في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾؛ وهو كثيرٌ في القرآن.

الثالث: طريقُ الفعل؛ كما في قول الله تعالى: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرۡحَمُ مَن يَشَآءُۖ وَإِلَيۡهِ تُقۡلَبُونَ ﴾ [العنكبوت: ٢١].

النوع الثاني: الدليل العقلي، والعقل يدلُّ على هذه الصفة من جهات، ومنها: جهةُ السلب والإيجاب، وحاصلُها أن يُقالَ: لو لم يكن الله تعالى مُتَّصِفًا بصفة الرحمة لكان مُتَّصِفًا بضدها؛ وهو صفةُ القسوة والغلظة، ولكن هذه الصفة نقصٌ، واللهُ ﷻ مُنَزَّهٌ عن النقص؛ فلا بُدَّ أن يكونَ مُتَّصِفًا بصفة الرحمة.

ومما يدخل في دلالة العقل: دليلُ الواقع، وحاصلُه: أنَّا نرى الإنعامَ على المخلوقات والإحسان إليها، فهذا الإنعام والإحسان يدلُّ على أن اللهَ ﷻ رحيمٌ بهذه المخلوقات، ولهذا أنعم عليها وأحسن إليها.

وأما موقفُ المؤولة ـ الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة ـ من هذه الصفة، فإنهم أوَّلوها ولم يثبتوا حقيقتها؛ بحُجَّة أن الرحمة: رِقَّةٌ تقوم بالقلب، واللهُ ﷻ مُنَزَّهٌ عن هذا المعنى، وأرجَعوا معناها إما إلى الفعل أو إرادة الفعل، فجعلوا المرادَ بالرحمة إرادةَ الإحسان، أو الإحسانَ نفسه.

يقول الرازيُّ: «قال بعضُ المحققين: الرحمة هي من صفات الذات؛ وهي إرادةُ إيصال الثواب والخير ودفعِ الشر، وعلى هذا التقدير كان الباري في الأزل رحمانًا رحيمًا؛ لأن إرادتَه أزليةٌ، ومعنى ذلك: أنه تعالى أراد في الأزل أن ينعِمَ على عبيده المؤمنين فيما لا يزال، وقال آخرون: الرحمةُ من صفات الفعل؛ وهي إيصالُ الخير ودفعُ الشر»[١]؛ فالرازي ينقل تأويلين لصفة الرحمة، هما: إرادةُ الإحسان، أو الإحسانُ ذاته.

وهذا التأويلُ لا يختلف عن تأويل الصفات السابقة، فيقال: هذا التأويلُ غيرُ صحيح؛ **لأمور:**

الأمر الأول: أنه مبنيٌّ على أصولٍ باطلة، فقد اعتقد المؤوِّلةُ أن الرحمةَ التي تقوم بذات الله هي نفسُها في خواصِّ الرحمة التي تقوم بذوات المخلوقات؛ ولهذا أوَّلوها، وهذه مقدمةٌ غيرُ مسلَّمة كما سبق بيانه.

الأمر الثاني: هذا يلزم الأشاعرةَ وغيرَهم في صفة الإرادة والعلم والسمع والبصر؛ فالعِلمُ عَرَضٌ يقوم بذات المخلوقين؛ فإذا كانت الرحمةُ بذات الله تقتضي مشابهةَ الله للمخلوقين، فكذلك قيام الإرادة وقيام العلم؛ فالباب واحدٌ، فإما أن تُثبَتَ كلُّ الصفات أو تُؤَوَّلَ كلُّ الصفات[٢].

ولهذا يقول ابن القيم في بيان الوجه الأول والثاني: «قولهم: الرحمةُ رِقَّةُ القلب، يقال لهم: تريدون رحمةَ المخلوق أم رحمة الخالق؟! أم كل ما سمِّي رحمةً شاهدًا أو غائبًا؟

فإن قلتم بالأول صدَقْتُم ولم ينفعكم ذلك شيئًا، وإن قلتم بالثاني والثالث كنتم قائلين غيرَ الحق فإن الرحمةَ صفة الرحيم؛ وهي في كل موصوف بحسبه، فإنْ كان الموصوف حيوانًا له قلبٌ فرحمتُه من جنسه رِقَّةٌ قائمةٌ بقلبه، وإن كان ملكًا فرحمته تناسب ذاتَه، فإذا

(١) لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات (١٥٢).

(٢) نقض ابن القيم قول المؤولة في صفة الرحمة بأكثر من عشرين وجهًا؛ كما في الصواعق المرسلة (٤/ ١٥٠٩).

اتَّصف أرحمُ الراحمين بالرحمة حقيقةً لم يلزم أن تكونَ رحمتُه من جنس المخلوق لمخلوق، وهذا يطَّرد في سائر الصفات كالعلم والقدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة إلزامًا وجوابًا، فكيف يكون رحمةُ أرحم الراحمين مجازًا دون السميع العليم»(١).

فـائدةٌ:

الرحمةُ المضافة إلى الله تعالى في النصوص تأتي **بأحد معنيين**:

الأول: الصفةُ القائمة بذاته تعالى كما في النصوص السابقة.

والثاني: بمعنى المخلوق المنفصل؛ كمثل: بيت الله، وناقة الله، ومن أمثلة ذلك ما جاء في الحديث: أن اللهَ تعالى يقول للجنة: «**أنت رحمتي أرْحَمُ بك من أشاء من عبادي**»(٢)؛ فأضاف الرحمةَ إلى نفسه سبحانه.



---

(١) مختصر الصواعق، الموصلي (٣٤٣).

(٢) أخرجه البخاري، (٤٨٤٩)، (٤٨٥٠)، (٧٤٤٩)، ومسلم (٢٨٤٦).

الصفة الخامسة عشرة

صفةُ الغضب ومَثيلاتها

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها خمس آيات، حيث يقول: «وقولُه: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وقوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]، وقوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٣﴾ [الصف: ٣]».

وهذه الآياتُ تضمَّنَت الإشارةَ إلى صفة الغضب ومثيلاتها؛ وهي صفةُ السخط والأسف، والكره، والمقت؛ وهو أشدُّ الغضب. فهذه الآياتُ تضمَّنَت خمسة معانٍ كلُّها ترجع إلى صفة الغضب.

وبقي من مثيلاتها: صفةُ البُغْض، وقد جاء إثباتها في السُّنَّة؛ ومن ذلك حديثُ أبي هريرة رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن الله إذا أحبَّ عبدًا نادى: يا جبريل، إني أحبُّ فلانًا فأحبه؛ فينادي جبريلُ في أهل السماء: إن اللهَ يحب فلانًا فأحبُّوه؛ فيحبه أهل السماء، وإذا أبغض الله فلانًا نادى جبريل: يا جبريلُ، إني أُبْغِضُ فلانًا فأبغضه؛ فيبغضه جبريل، فينادي جبريل في أهل السماء: إن اللهَ يُبْغِضُ فلانًا فأبغضوه؛ فيبغضه أهل السماء**»[1].

ومذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة: أن الغضب صفة حقيقية قائمةٌ بذات الله، قديمة الجنس، متجددة الآحاد والأفراد؛ فاللهُ يبغض ما يشاء من عباده ممن يستحق البغض، ويسخط عليه إذا فعل ما يوجِب ذلك.

وأما المؤولةُ من الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة، فإنهم أوَّلوا صفة البغض بمعنيين، إما الفعل أو

(١) أخرجه مسلم (٢٦٣٧).

إرادة الفعل، فجعلوا المرادَ بالغضب العقابَ، أو إرادةَ العقاب، وذلك لأنهم اعتقدوا أن هذه الصفة تقتضي غَلَيان الدم، وغليانُ الدم يُنَزَّهُ الله ﷻ عنه.

وفي هذا المعنى يقول ابن جماعةَ: «اعلم أن الغضبَ فينا له مبدأ وغاية كما تقدم في صفة الحياء والمحبة ـ وأنت ترى أنه يجعل هذه الصفاتِ كلَّها بابًا واحدًا ـ فمبدأ حقيقته غليانُ الدم عند حرارة الغيظ إرادةَ الانتقام للمغضوب عليه، أو إرادةَ ذلك، والربُّ تعالى مُنَزَّهٌ عن الغليان ـ أعني: مبدأ الغضب ـ فوجب تأويلُه بأن المرادَ غايتُه؛ وهو الانتقامُ أو إرادتُه»[١].

ويقول البيهقيُّ: «الرضا والسَّخطُ عند بعض أصحابنا من صفات الفعل، وهما عند أبي الحسن ـ؛ يعني: الأشعريَّ ـ يرجعان إلى الإرادة؛ فالرضا: إرادةُ إكرام المؤمنين وإجابتهم على التأبيد، والسخطُ إرادتُه تعذيبَ الكفار وعقوبتَهم على التأبيد، أو إرادةُ تعذيبهم»[٢].

ونقض قولهم لا يختلف عن نقض أقوالهم في الصفات الاختيارية، كما سبق بيانه، وفي نقض قولهم بأن الغضبَ غليانُ الدم يقول ابنُ تيميَّةَ: «ليس بصحيح في حقنا؛ بل الغضبُ قد يكون لدفع المنافي قبل وجوده، فلا يكون هناك انتقامٌ أصلًا أيضًا، فغليانُ دم القلب يقارنه الغضب، وليس أن مجرَّد الغضب هو غليانُ دم القلب، كما أن الحياءَ يقارنه حُمرةٌ في الوجه، والوجَلُ يقارن صفرةً في الوجه لا أنه هو، وهذا لأن النفسَ إذا قام بها دافعُ المؤذي فإن استشعرت العجزَ عاد الدمُ إلى الداخل فاصفرَّ الوجه كما يصيب الحزين، وهذا إنْ قُدِّرَ أنه حقيقةً غضب لم يلزم أن يكونَ غضبُ الله مثلَ غضبنا؛ كما أن حقيقة ذات الله ليست مثلَ ذواتنا، فليس هو مماثلًا لنا لا لذواتنا ولا لأرواحنا، وصفاتُه كذاته»[٣].



(١) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (ص١٣٩).
(٢) الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ٤٧٧).
(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ١١٩).

الصفة السادسة عشرة

صفةُ المجيء والإتيان

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها أربعَ آيات، حيث يقول: «وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠]**، وقوله:** ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]**، وقوله:** ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢١، ٢٢]**، وقوله:** ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾﴾ [الفرقان: ٢٥]**»**.

فهذه النصوصُ التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ تدلُّ على صفة المجيء بوضوح، إلا الآية الأخيرةَ؛ وهي قوله: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾﴾ [الفرقان: ٢٥]؛ فالظاهرُ أن هذه الآيةَ لا تدلُّ على صفة الإتيان، والاستدلالُ بها على صفة الإتيان غيرُ دقيق؛ لأن غايةَ ما فيها أن الملائكةَ تنزل، وليس فيها إخبارٌ عن نزول الله سبحانه وتعالى أو مجيئه.

ولكن قد يقال: إن مرادَ المصنف الإشارةُ إلى أن النصوصَ الشرعية تفرِّقُ بين نزول الله تعالى ونزول الملائكة، فما أُضِيفَ إليه سبحانه من نزولٍ لا يصحُّ نسبتُه إلى الملائكة.

وظاهرُ النصوص الشرعية أنه لا فرْقَ بين الإتيان والمجيء المضافَين إلى الله تعالى وغير المضافين، ومما يدلُّ على ذلك قولُه تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾ [الأعراف: ١٢٩]، وفي «الصحيحين» أن أهلَ الموقف يقولون يوم القيامة: «**فيأتيهم اللهُ فيقول: أنا ربكم، فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربُّنا، فإذا جاء ربُّنا عرَفْناه. فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربُّنا**»(١).

ومذهبُ أهل السُّنَّة في صفة المجيء والإتيان: أن اللهَ عز وجل يجيء يوم القيامة بذاته، مجيئًا وإتيانًا يليق بجلاله، لا يشبهُ مجيءَ وإتيان المخلوقات؛ وهي من الصفات الاختيارية التي تتجدَّد لله سبحانه وتعالى بتجدُّد مقتضياتها.

---

(١) رواه البخاري (٨٠٦).

وأما الأدلةُ التي اعتمد عليها أهلُ السُّنَّة والجماعة في إثبات هذه الصفة فهو نوعٌ واحد فقط؛ وهو الدليلُ النقلي، ولا يوجد دليلٌ عقليٌّ يدلُّ على صفة المجيء.

وبناءً عليه؛ فصفةُ المجيء من الصفات الخبرية السمعية، ومعنى هذا: أنه ليس لدينا دليل يدلُّ عليها إلا النقل فقط، ولو لم يأت النقلُ بالدلالة عليها، لَما استطعنا أن نعلم بها.

والإتيانُ والمجيءُ المضافان إلى الله **نوعان**[1]:

النوع الأول: مقيَّدٌ؛ كقولنا: «حتى جاء اللهُ بالرحمة والخير»، فالمراد به: مجيءُ فضله، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقولُه تعالى: ﴿بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ﴾ [المؤمنون: ٧١].

النوع الثاني: المجيءُ والاتيان المطْلق؛ كقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وهذا لا يكون إلا مجيئَه سبحانه، هذا إذا كان مُطْلقًا فكيف إذا قُيِّد بما يجعله صريحًا في مجيئه نفسه؛ كقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، فعطَف مجيئَه على مجيء الملائكة ثم عطف مجيءَ آياته على مجيئه.

وأما المؤولة من الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة، فقد أنكروا قيامَ هذه الصفة بذات الله ﷻ، لكونهم يعتقدون أن هذه الصفة يلزم منها التجسيمُ والتركيب والانتقال والحركة، فلو كان الله يَتَّصِف بالمجيء؛ لكان ذلك في نظرهم يستلزم أنه ينتقل ويتحرك، والانتقالُ والتحرك من صفات الأجسام، ولو كان اللهُ جسمًا لكان مخلوقًا، أو مشابهًا للمخلوق، ولهذا أوَّلوا النصوصَ التي جاءت في هذه الصفة بعدد من التأويلات.

يقول ابن جماعةَ: «اعْلَم أَن الْمَجِيء والذَّهاب والإتيان بالذَّاتِ على الله محالٌ؛ لأنه من صِفَات الْحَوَادِث المحدودة للانتقال من حيِّز إلى حيّز؛ فإذا ثَبت هذا تعيَّن تأويلُ ذلك»[2]. ثم ذكر أوجهًا متعددة ـ منها: أن هذه النصوصَ فيها استعمالُ مجاز الحذف، فحذفت كلمة «أمر»؛ يعني: يكون معنى قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾؛ أي: وجاء أمر ربك، فالمجيء يكون لشيء مخلوق؛ وهو أمرُ الله ﷻ؛ وذلك مثلُ قول الله ﷻ: ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: ٧]؛ أي: إن تنصروا دين الله؛ فهنا مجازٌ بالحذف؛ فصح أن مجاز الحذف موجودٌ في صفة المجيء.

وبعضهم قدر كلمة «عذاب»؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى

(١) انظر: مختصر الصواعق، الموصلي (٤٤٨).

(٢) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (ص١١٧).

ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]؛ أي: يأتيهم عذابُ الله في ظلل من الغمام، فقدر كلمة «عذاب» في خصوص هذه الآية.

ومنهم من قال: المجيءُ فعل يفعله الله في شيء خارج عن ذاته، وليس معنًى يقوم بذاته، كما قالوا في صفة الاستواء؛ حيث إن الاستواءَ عندهم فعل يفعله الله في العرش، وليس معناه: أن اللهَ يستوي على العرش.

ومنهم من جعل هذه الآيات خطابًا لبعض اليهود الذين كانوا يعتقدون أن اللهَ جسمٌ، فخاطبهم الله على اعتقادهم، مع أن بعض هذه الآيات نزلت في مكة، ومكةُ لم يكن فيها يهودُ، ولم يكن فيها مخاطبة لليهود!.

وهذه التأويلاتُ التي ذكرها المؤولة غيرُ صحيحة، وهناك أوجه متعددة تدلُّ على بطلان ذلك؛ ومن أهمها الأوجه التي ذكرناها سابقًا في صفة المحبة وغيرها[١].

ويضاف إليها أن اللهَ فرَّق بين مجيئه ومجيء غيره من المخلوقات والمعاني، فعطف مجيئه على مجيء الملَك وعلى مجيء الآيات، فدل ذلك على أن ما نُسِبَ إلى الله حقيقةٌ مرادةٌ.

تنبيهات حول صفة المجيء:

التنبيه الأول: نُسب إلى الإمام أحمد أنه أوَّلَ صفة المجيء؛ ومن ذلك ما رواه حنبل أنه قال: «احتجوا علي يومئذ بقوله: يجيء «البقرة» يوم القيامة، وتجيء «تبارَكَ»، وقلت لهم: الثوابُ، قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾، إنما تأتي قدرتُه»[٢].

وهذه الرواية اعتمد عليها بعضُ الحنابلة في تأويل عدد من الصفات الفعلية، ومنها تأويلُ صفة النزول: بأنه نزول قدرته، وفي بيان هذا المعنى يقول أبو يعلى: «حكى شيخنا ـ أبو عبد الله بن حامد ـ عن طائفة من أصحابنا أنهم قالوا: «ينزل» معناه: قدرتُه، ولعلَّ هذا القائل ذهب إلى ظاهر كلام أحمد في رواية حنبلٍ. . .»[٣].

وهذه الروايةُ مخالِفة لِما هو منقول عن الإمام أحمد بالتواتر، فقد تواتر عنه أنه يثبِتُ الصفاتِ لله ﷻ من غير تأويل، ولا تفويض؛ ولهذا اختلف الحنابلةُ في التعامل مع تلك الرواية على **ثلاثة أقوال**[٤]:

القول الأول: تغليطُ حنبلٍ في روايته عن الإمام أحمد، فإنه قد انفرد بهذه الرواية

---

(١) ناقش ابن القيم تأويل المعطلة وغيرهم لصفة الإتيان والمجيء بأوجه كثيرة في كتاب: الصواعق المرسلة (١/ ٣٩٥).

(٢) الروايتين والوجهين، أبو يعلى (٦٠).

(٣) المرجع السابق (٦٠).

(٤) انظر في الموقف من رواية حنبل هذه: الاستقامة، لابن تيمية (١/ ٧٤)، وإبطال التأويلات، لأبي يعلى (١٣٢).

دون غيره ممن حكى مشاهد محنة خَلْق القرآن، فمَشاهِدُ خلق القرآن نقلها صالحُ ابنُ الإمام أحمد، وعبدُ الله ابن الإمام أحمد وغيرهما، وكلُّهم لم يذكروا أن الإمام أحمد ربط بين حديث: «**تجيء سورة البقرة وآل عمران...**»، وبين قول الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، وأن المرادَ بها جميعًا إتيانُ الثواب، أو إتيانُ الأمر، ولم يذكر ذلك إلا حنبلٌ.

وحنبلٌ له انفرادات أخرى غير هذا الانفراد غلَّطه فيه عدد من تلاميذ الإمام أحمد؛ كالخلَّال وغيره، فربما نقْلُه ذلك مما غَلِط فيه[1].

القول الثاني: أن الإمام أحمد إنما قال بهذا التأويل من باب الإلزام للمخالفين، وليس من باب الاعتقاد؛ بمعنى: أنه كان في أثناء النقاش يريد قطْعَ الطريق عليهم؛ فذكر هذا الوجهَ ليبيِّن بطلانَ استدلالهم بذلك النص، حيث قالوا: المجيء لا يكون إلا من مخلوق، فبيَّن لهم الإمامُ أحمد أن المجيءَ قد يكون من غير المخلوق؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾، فلو كان المراد قدرتَه لكانت مخلوقةً، ولا يصحُّ تأويلها بمجيء الملائكة لأنه ذكرها معها، والنسبة إلى المعين إنما تكون بالكلام الذي قاله مبينا لعقيدته وليست بالكلام الذي يقوله ملزما لغيره.

القول الثالث: أن هذه روايةٌ معتبَرةٌ عن الإمام أحمد، ويكون للإمام أحمدَ في صفة المجيء روايتان؛ روايةٌ تقرِّر الإثبات، وروايةٌ تقرِّرُ التَأويل.

ومقتضى القول الأول والثاني: إنكارُ نسبة التأويل إلى الإمام أحمد. ومقتضى القول الثالث: إثباتُ التأويل إليه؛ ولكن هذا القولَ ضعيفٌ، ولم يذهب إليه إلا قليلٌ من الحنابلة.

التنبيه الثاني: أن الإتيان نُسب إلى الله في القرآن نسبةً صريحةً، ومع ذلك يكون في بعض الموارد ليس على جهة الاتصاف؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] فالإتيانُ نُسِبَ إلى الله هنا نسبةً مباشرةً ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ﴾، ومع ذلك فهذه الآيةُ ليست من آيات الصفات.

ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢]، وقولُ الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَـٰهُم بِكِتَـٰبٍ فَصَّلْنَـٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقولُه تعالى: ﴿جِئْنَـٰهُم﴾. فمع أن هذه النصوصَ فيها إضافةٌ مباشرةٌ لهذه الصفات إلى الله؛ إلا أنها ليست من آيات الصفات؛ لأن سياقَها يدلُّ على ذلك، ولهذا يقول ابن جرير الطبريُّ: «وأما قولُه: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ فمعناه: هدم اللهُ بُنيانَهم من أصله»[2]. فهذا ليس تأويلًا من ابن جرير؛ لأن تلك النصوصَ ليست من نصوص الصفات.

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى (١/ ١٤٣)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/ ٥٢).

(٢) تفسير الطبري (جامع البيان)؛ طبعة هجر (١٤/ ٢٠٥).

الصفة السابعة عشرة

صفةُ الوجه

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها آيتين، حيث يقول: «وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٧]، **وقوله:** ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]».

وقد ذُكرت صفةُ الوجه في القرآن في أكثرَ من تسعة مواضعَ، وذُكرت في السُّنَّة في مواضعَ كثيرةٍ.

ومذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة: أن لله تعالى وجهًا يليق بجلاله، لا يُشبِهُ وجوه المخلوقات، يقول ابن خُزَيْمةَ، بعد أن ذكر نصوصَ الوجه: «فنحن وجميعُ علمائنا من أهل الحجاز، وتِهامةَ، واليمن، والعراق، والشَّام، ومصرَ؛ مذهبنا: أنَّا نُثْبِتُ لله ما أثبته اللهُ لنفسه، نُقِرُّ بذلك بألسنتنا، ونعتقد ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبِّهَ وجهَ خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عَزَّ ربُّنا عن أن يشبه المخلوقين، وجَلَّ ربنا عن مقالة المُعَطِّلين»[١].

فابنُ خُزَيْمةَ ينقل الإجماعَ عن علماء الأمصار من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة على الإقرار بصفة الوجه لله ﷻ، من غير تشبيه.

ويقول ابنُ تيميَّةَ: «ثبوتُ الوجه والصورة لله تعالى قد جاء في نصوص كثيرة من الكتاب والسُّنَّة، واتَّفق على ذلك سلفُ الأمَّة»[٢].

وأهلُ السُّنَّة والجماعة يقتصرون في صفة الوجه على ما جاء في نصوص الكتاب والسُّنَّة، ولا يستعملون الألفاظَ التي شاعت عند المتكلمين؛ كلفظ الجارحة، ولفظ العُضو، فلا يقولون: إن وجهَ الله جارحةٌ، ولا يقولون: إن وجهَ الله عضوٌ؛ وإنما يقتصرون على ما جاء في الكتاب والسُّنَّة، وليس فيهما استعمالُ لفظ «الجارحة» و«العضو».

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة على صفة الوجه بنوع واحدٍ، هو الدليل النقليُّ،

---

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، لابن خزيمة (١/ ٢٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (٦/ ٥٢٦).

فصفةُ الوجه من الصفات الخبرية، وليست من الصفات العقلية التي يدلُّ عليها العقلُ، يقول ابنُ تيميَّةَ عن صفة الوجه: «وهو من الصفات السمعية التي لا تُعلم إلا بالسمع»[(١)].

وصفةُ الوجه من الصفات التي نصَّ المتقدمون من المُلَفِّقة على إثباتها؛ فيقول الأشعريُّ في «الإبانة»: «الكلامُ في الوجه والعينين والبصر واليدين». ثم ذكر النصوصَ التي ذُكِرَ فيها صفة الوجه وقال: «فأخبر اللهُ أن له وجهًا وعينًا لا تُكَيَّفُ ولا تُحَدُّ»[(٢)]، وقال الأشعريُّ: «فمن سألَنا فقال: أتقولون: إن لله وجهًا؟ قيل له: نقول ذلك خلافًا لما قاله المبتدعون»[(٣)].

وأما المؤوِّلة من الْمُعَطِّلة ومتأخري المُلَفِّقة فقد أوَّلوا صفةَ الوجه، وقالوا: إثباتُ الوجه يقتضي التركيبَ، فلو كان اللهُ مُتَّصِفًا بالوجه؛ لكان مركَّبًا من الوجه ومن غيره، والتركيبُ يعبِّرون عن ذلك أحيانًا كثيرةً بأنه يقتضي التجسيمَ والتشبيهَ.

وأوَّلوا النصوصَ الواردة في صفة الوجه بأحد معنيين: إما بالذات؛ فيكون معنى قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾: ويبقى ذاتُ ربك، أو بمعنى الثواب والعقاب. يقول الشريف الرضيُّ لـمَّا ذكر قولَ الله ﷻ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ قال: «هذه استعارة ـ يعني: مجازًا ـ وقد تقدم الكلام على نظيرها، والمرادُ: ويبقى ذاتُ ربك وحقيقته»[(٤)]، فجعل الوجهَ هنا بمعنى: الذات.

ويقول الرازيُّ بعد أن ذكر نصوصَ الوجه: «اعلم أنه لا يمكن أن يكونَ الوجهُ المذكورُ في هذه الآيات وهذه الأخبار هو الوجهَ بمعنى العضو والجارحة» إلى أن قال: «إذا عرَفْتَ هذا فنقول: الوجه قد يُجعل كنايةً عن الذات تارةً، وعن الرِّضَا تارةً أخرى، والرضا الذي هو الثواب»[(٥)]. فرَجَع الوجهَ إلى هذين المعنيين: الذات، أو الثواب والرضا.

ولكن قولهم هذا غيرُ صحيح، ولا تساعدهم الأصولُ ولا الأدلةُ الشرعيةُ، والأوجه التي تدلُّ على بطلان هذا التأويل متعددةٌ، **ومنها**:

الأول: بطلانُ الأصل الذي أقاموا عليه هذا التأويل، فقد سبق التأكيد مرارًا على أن نسبةَ الصفات المشتركة في المعنى الكلي لا يقتضي التشابهَ بين الموصوفات، ومما يدلُّ عل ذلك أن اللهَ تعالى ذكر أن للملائكة أيدٍ وقلوبًا؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/١٦).
(٢) الإبانة، عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (ص١٢٠).
(٣) الإبانة، عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (ص١٢٤).
(٤) تلخيص البيان، في مجازات القرآن، للشريف الرضي (ص٣٢١).
(٥) أساس التقديس (١٥٧ ـ ١٥٩).

﴿أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُۖ﴾ [الأنعام: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْۖ قَالُواْ ٱلْحَقَّۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣]، ولا يلزم من ذلك أن تكونَ الملائكةُ مثل بني آدم في الحقيقة؛ بل مختلفون عنهم كما هو معلوم.

وكذلك أضاف اللهُ الغضبَ إلى جنهم؛ كما في قوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِۖ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾﴾ [الملك: ٨]، ولا يلزم من ذلك أن يكونَ غضبُ جهنَّم مثلَ غضب بني آدمَ، ولا حقيقةُ جهنم مثلَ حقيقة بني آدم.

وكذلك ذكر اللهُ أن البكاءَ ممكنٌ في السماء والأرض؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُواْ مُنظَرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الدخان: ٢٩]، ومع ذلك لا يلزم أن يكون بكاءُ السمٰوات والأرض مثلَ بكاء بني آدم، ولا حقيقةُ السمٰوات والأرض مثلَ حقيقة بني آدم.

وكذلك الحال في نسبة التسبيح وأنواع الخطاب إلى الجمادات من السمٰوات والأرض وغيرهما؛ فالقاعدةُ فيها متَّحِدةٌ.

فإذا كانت تلك الأوصافُ المضافة إلى تلك المخلوقات لا يلزم منها مشابهةٌ لحقيقة الأوصاف القائمة بالإنسان، فكذلك الأوصافُ المضافة إلى الله تعالى لا يلزم منها أن تكونَ مشابهةً لحقيقة الأوصاف القائمة بالإنسان، فما أُضيف إلى الله تعالى من الوجه واليدين والقدمين والضحك والكلام وغيرها، ليست مثلَ حقيقة أوصاف الإنسان.

الثاني: أن تأويلَ الأشاعرة ذلك يلزمهم في صفة الإرادة وصفة العلم، فإن الْمُعَطِّلة من الفلاسفة والمعتزلة ألزموهم بأن إثباتَها يقتضي التركيبَ والتجسيم. والجواب الذي يذكرونه عليهم يمكن أن نقوله في صفة الوجه وغيرها.

الثالث: أن تركيبَ النصوص التي جاءت في صفة الوجه يناقِضُ هذه التأويلاتِ مناقضةً ظاهرةً؛ فالنبيُّ ﷺ استعاذ بوجه الله تعالى فقال: «**أعوذ بوجهك الكريم**»[١]. وهذا الحديث يدلُّ على أن الوجهَ لا يُراد به الثواب؛ لأن الثوابَ مخلوقٌ، فلو كان المرادُ بوجه الله ثوابَه؛ لكان معنى ذلك أن النبيَّ ﷺ استعاذ بمخلوق، ولا يجوز الاستعاذة بمخلوق.

ويقولُ النبيُّ ﷺ: «**وأسألك لذَّةَ النظر إلى وجهك الكريم**»[٢]. فهذا الحديث يدلُّ على أنه يستحيل أن يكونَ المرادُ بالوجه الثوابَ؛ لأن النبيَّ ﷺ طلب أن يتلذَّذ بالنظر إلى وجه الله الكريم الذي يحسُنُ التلذُّذُ به، وهذا لا يتحقَّق بالثواب.

ومن ذلك حديثُ عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبيَّ ﷺ كان إذا دخل

(١) أخرجه أبو داود (٥٠٥٢)، وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه النسائي (١٣٠٥)، والطبراني في الدعاء (٦٢٤)، وصححه الألباني.

المسجدَ قال: «**أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم**»[١]. وهذا الحديث يدلُّ على أنه يستحيل أن يكونَ المرادُ بالوجه الذاتَ؛ لأن النبيَّ ﷺ استعاذ بالله، ثم استعاذ بوجهه.

فمجموعُ هذه النصوص في تركيبها يدلُّ على أنه يستحيل أن يكونَ المراد بالوجه الثوابَ أو الذاتَ.

الرابع: أما تأويلُهم الوجهَ بالذات، فقد أبطله عددٌ من العلماء بعدد من الأوجه، وفي ذلك يقول البيهقيُّ: «هذه صفاتٌ طريقُ إثباتها السمعُ، فنُثْبِتُها لورود خبر الصادق بها ولا نكيِّفُها. قال اللهُ تبارك وتعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾؛ فأضاف الوجهَ إلى الذات، وأضاف النعتَ إلى الوجه، فقال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾، ولو كان ذِكْرُ الوجه صلةً، ولم يكن للذات صفةً لقال: «ذي الجلال والإكرام»، فلما قال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٧] علمنا أنه نعتٌ للوجه؛ وهو صفةٌ للذات»[٢].



(١) أخرجه أبو داود، (٤٦٦)، وهو حديث صحيح، صححه الألباني.

(٢) الاعتقاد (٨٨)، وقد ناقش ابن القيم تأويلَ المؤولة في صفة الوجه في أكثر من خمسة وعشرين وجهًا في كتاب: الصواعق المرسلة (٣/٩٤٦).

الصفة الثامنة عشر

صفةُ اليدين

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها آيتين؛ حيث يقول: «وقولُه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص: ٧٥]، **وقولُه:** ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]».

تُعَدُّ صفةُ اليدين من أهم الصفات وأكثرها تأثيرًا في الجدل الدائر حول الأسماء والصفات، وذلك لأنه قد جاءت فيها نصوصٌ شرعية كثيرة، وآثارٌ عديدة عن أئمة السلف؛ حتى ذكر ابنُ القيم إنها قد بلغت أكثر من مائة أثر ودليل[١].

وهذه الآثارُ والأدلة تنوَّعت في تراكيبها، وفي صياغاتها، وفي تعلُّقها بصفة اليدين، فالنصوصُ في صفة اليدين نصوصٌ ثريَّةٌ جدًّا؛ ولأجل ذلك سنخُصُّها بمزيد تفصيل وبيان؛ لأنه إذا تحقَّق فيها مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة بوضوح دلَّ ذلك على بطلان المذاهب الأخرى.

وأنت تعلم أن من المقرَّر في علم المنطق: أن القضيةَ الكليَّةَ الموجَبة تُنْقَضُ بجزئية سالبة، فإذا قالوا: إن صفاتِ الله تعالى تؤوَّل كلُّها، أو يؤوَّل جنسٌ منها، أو تُفوَّض كلُّها، أو جنسٌ منها، فإن قولهم هذا يُنقَضُ بتحقيق الإثبات في صفة واحدة، فإذا أثبتنا في صفة واحدة أنها لا تُؤوَّل ولا تُفوضُ؛ فقد انتقضَ هذا المذهبُ.

وطرقُ ذكر صفة اليدين في القرآن والسُّنَّة متنوعةٌ، أهمها طريقان أساسيان:

الطريق الأول: التصريحُ بلفظ اليدين، والتصريحُ بلفظ اليدين أو بلفظ اليد ذُكر في القرآن **بثلاث صِيَغ**:

الصيغة الأُولى: بصيغة الإفراد؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ﴾ [الفتح: ١٠].

---

(١) انظر: مختصر الصواعق، للموصلي (٤٠٥).

الصيغة الثانية: صيغةُ التثنية؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. ومن التثنية قولُ الله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

الصيغة الثالثة: صيغةُ الجمع؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١].

وقد اعتمد بعضُ الْمُعَطِّلة على هذه الصيغة ـ أعني: صيغة الجمع ـ في دعواهم بوجوب صرف معنى اليدين عن ظاهرها؛ بحُجَّة أن الجمع يوجب أن يكونَ لله أيدٍ لا حصرَ لها؛ وهذا منافٍ للكمال في نظره، فإذا صُرِفت صيغةُ الجمع عن ظاهرها؛ فإنه يوجب علينا أن نَصْرِفَ جميعَ الصيغ عن ظاهرها، وهذا المعنى ذكره القاضي عبد الجبار(١).

وهذا التنوع ليس تناقضًا؛ فالحقُّ أن اللهَ ﷻ له يدان، ويدلُّ على هذا **عدد من الأدلة**:

الدليل الأول: أن التثنية نصٌّ في العدد؛ بخلاف المفرد والجمع، فالمفرد قد يطلق ويراد به الجنسُ، تقول مثلًا: الناس يُحِبُّون الدِّرْهم، يعني: جنسَ الدراهم، وليس درهمًا واحدًا، وأما الجمع؛ فإنه قد يطْلَق ويراد به الواحدُ، فليس نصًّا في العدد، أما التثنية فهي نصٌّ في العدد، فإذا أطلق فالمقصود به واحدٌ وواحدٌ آخرُ.

وفي الإشارة إلى هذه القاعدة يقول ابنُ جرير الطبريُّ: «فأما إذا ثُنِّيَ الاسمُ فلا يؤدي عن الجنس، ولا يؤدي إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجمع ودون غيرهما ـ يعني: دون الواحد ـ قالوا: وخطأٌ في كلام العرب أن يُقالَ: ما أكثرَ الدرهمين في أيدي الناس، بمعنى: ما أكثرَ الدراهمَ في أيدي الناس، قالوا: وذلك أن الدرهمَ إذا ثُنِّيَ لا يؤدي في كلامهم إلا عن اثنين بأعيانهما، قالوا: وغيرُ مُحال أن يُقالَ: ما أكثرَ الدرهمَ في أيدي الناس، وما أكثرَ الدراهم في أيديهم؛ لأن الواحدَ يؤدي عن الجمع»(٢).

وحاصلُ كلام ابن جرير الطبري: أن التثنية نصٌّ في العدد، فلما جاء في النصوص في صفة اليدين التثنيةُ، دلَّ على أنها هي المقصودةُ دون المفرد ودون الجمع.

ويقول أبو علي الفارسيُّ ـ شيخُ ابن جِني ـ: «لما كان الجمعُ أقوى من التثنية؛ لأنه يقع على أعداد مختلفة، وكان لذلك أعمَّ تصرفًا من التثنية التي تقع لضربٍ واحد من العدد لا تتجاوزه ـ وهو اثنان ـ جعلوا الواوَ التي هي أقوى من الألف في الجمع الذي هو أقوى من التثنية»(٣).

---

(١) انظر: متشابه القرآن (٥٧٩).

(٢) جامع البيان، في تأويل آي القرآن، للطبري (٨/ ٥٥٧).

(٣) سر صناعة الإعراب، لابن جني (٢/ ٣٥٠).

الدليل الثاني على أن الصيغةَ المقدمة هي صيغةُ التثنية: دلالةُ النصوص الأخرى المختلفة، فإنها تدلُّ على أن لله ﷻ يدين؛ ومن ذلك قولُ النبي ﷺ في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «**يَطْوي اللهُ تعالى السماءَ بيمينه، والأرضَ بيده الأخرى**»(١).

فهذا الحديث وغيرُه يدلُّ على أن لله ﷻ يدين، وليست يدًا واحدةً، ولا أيدٍ.

الدليل الثالث: تواردُ أئمة السلف على التنصيص بأن لله ﷻ يدين؛ بل قد حكى أبو الحسن الأشعريّ الإجماعَ على ذلك(٢).

وأما صيغةُ الجمع فعنها أجوبة؛ منها:

الجواب الأول: أنها من باب أن أقلَّ الجمع اثنان، فلما كان أقلُّ الجمع اثنين؛ صحَّ أن تُطْلَق صيغةُ الجمع على يدي الله سبحانه وتعالى.

والجواب الثاني: أنها من باب التعظيم، وهذا المعنى مطروقٌ بكثرة في النصوص الشرعية؛ بل إن اللهَ سبحانه وتعالى عبَّر عن نفسه بصيغة الجمع؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، وأيُّ جواب يذكره الْمُعَطِّلة على هذه الآية ـ لأن هذه الآية ومثيلاتِها التي يستدل بها النصارى على التشريك في ذات الله سبحانه وتعالى ـ فإنه يصحُّ أن يكونَ جوابًا لنا على صيغة الجمع في الصفات.

الطريق الثاني: في إثبات النصوص لصفة اليدين ذكْرُ تفاصيل صفة اليدين، وقد جاء في النصوص ذكرُ **أوصاف متعددة تصل إلى ستةٍ:**

الوصف الأول: «الكفُّ»: وقد ثبت ذلك في نصوص متعددة؛ منها: حديثُ أبي هريرة رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «**ما تصدَّقَ عبدٌ بصدقة من طيبٍ ـ ولا يَقْبَلُ اللهُ إلا طيِّبًا ـ إلا أخذها الرحمٰنُ بيمينه، وإن كانت تمرةً فتربو في كفِّ الرحمٰن؛ حتى تكون أعظمَ من الجبل**»(٣).

فهذا الحديثُ فيه إثباتُ وصفين هما: «اليمين»، و«الكفُّ»، ولكننا نريد أن نستدل به هنا على وصف واحدٍ وهو: وصف «الكفِّ».

الوصف الثاني: «الأصابعُ»، وقد جاءتْ فيها نصوص متعددة، من أشهرها حديثُ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن قلوبَ بني آدمَ بين أصبُعَين من أصابع الرحمٰن يُقَلِّبُها كيف يشاء**»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨١٢)، (٦٥١٩)، (٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧).

(٢) الإبانة، عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (ص١٢٥).

(٣) أخرجه مسلم (١٠١٤).

(٤) أخرجه مسلم (٢٦٥٤).

تنبيهٌ:

قال الخطابي: «ذِكْرُ الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب والسُّنَّة المقطوع بصحتها»[١]. وهذا الحكمُ غيرُ صحيح؛ بل قد ثبتت النصوصُ الصحيحة بذلك.

الوصف الثالث: «البسْطُ»، الذي هو ضدُّ القبض؛ كما في قوله ﷻ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وكما في حديث أبي موسى رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن الله يبسُطُ يدَه بالنهار ليتوبَ مسيءُ الليل، ويبسُطُ يدَه بالليل ليتوبَ مسيءُ النهار**»[٢].

ومنه أيضًا قولُ الله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ﴾ [البقرة: ٢٤٥]، وإن كانت هذه الآيةُ عامَّةً، ولكن يصحُّ أن يُستدلَّ بها مع هذه النصوص.

الوصف الرابع: «القَبْضُ»؛ الذي هو ضدُّ البَسْط؛ ومنه قولُ الله سبحانه: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعًا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، ومنه ما جاء في حديث أبي هريرةَ رضي الله تعالى عنه: أن النبيَّ ﷺ قال: «**يقبِضُ اللهُ تبارك وتعالى يومَ القيامة ويَطْوي السماءَ بيمينه**»[٣].

الوصف الخامس: الكتابةُ؛ ومنه قولُ الله سبحانه: ﴿وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وحديثُ أبي هريرةَ رضي الله عنه؛ أن النبيَّ ﷺ قال: «**لما قضى اللهُ الخَلْقَ كتب في كتاب، فهو عنده فوق عرشه**»[٤]. وجاء في رواية: «**وخطَّ التوراةَ بيده**»[٥]. وهذه الروايةُ تُثْبِتُ الكتابةَ والخطَّ.

الوصف السادس: «اليمينُ»؛ ومنه قولُ الله سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧]. ومنه حديثُ أبي هريرةَ رضي الله عنه؛ أن النبيَّ ﷺ قال: «**يمينُ الله مَلْآى لا يَغِيضُها نفقةٌ**»[٦].

فـائدةٌ:

هل توصَفُ يدُ الله الأخرى بالشمال؟

هذه المسألةُ من المسائل التي اختلف فيها أهلُ السُّنَّة والجماعة على **قولين**[٧]:

القول الأول: أنه يصحُّ أن توصَف يدُ الله بالشمال، وقد اختار هذا القول عثمانُ بن سعيد الدارمي، وأبو يعلى الفرَّاء، والهرَّاس، وغيرهم من العلماء.

---

(١) أعلام السُّنَّة في شرح البخاري (٣/ ١٨٩٩).

(٢) أخرجه مسلم (٢٧٥٩).

(٣) أخرجه البخاري (٦٥١٩)، (٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧).

(٤) أخرجه البخاري (٣١٩٤)، (٧٤٠٤)، (٧٤٥٣)، (٧٥٥٣)، ومسلم (٢٧٥١)، (٢٧٥١).

(٥) أخرجه مسلم (٢٦٥٢).

(٦) أخرجه البخاري (٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣).

(٧) لوائح الأنوار السنية، ولواقح الأفكار السنية، لمحمد السفاريني (١/ ٣٠٨).

واستدلُّوا بحديث عبد الله بن عمرَ رضي الله عنهما، وفيه: «**يطوي اللهُ عز وجل السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملِكُ، أين الجبَّارون؟ أين المتكبِّرون؟ ثم يطوي الأَرَضينَ بشماله ثم يقول...**»[١].

وجه الشاهد: أن هذا الحديث صرَّح فيه بلفظ «الشمال».

وحملوا قولَ النبي ﷺ في الأحاديث الأخرى: «**وكلتا يديه يمينٌ**» على أن المراد به: كلتا يديه مُنَزَّه عن النقص والعيب؛ كما صرَّح بذلك عثمانُ بن سعيد الدارمي وغيرُه.

القول الثاني: أن اليدَ الأخرى لله عز وجل لا يطْلق عليها لفظُ «الشمال»، وممن اختَار هذا القول وكرره كثيرًا ابنُ خُزَيْمةَ، والإمامُ أحمد في رواية عنه، والبيهقيُّ، وغيرُهم.

واستدلُّوا بحديث عبد الله بن عمرَ أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن المقسطين عند الله على منابرَ من نور عن يمين الرحمٰن، وكلتا يديه يمين**»[٢] وهذا اللفظ ـ أعني: «**وكلتا يديه يمين**» ـ تكرَّر في عدد من الأحاديث.

والبحث في هذه المسألة طويلٌ؛ خصوصًا فيما يتعلَّق برواية مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «**ثم يطوي الأرضين بشماله**». فإن هذه الروايةَ تكلم فيها عدد كبير من المحدثين، وبعضُهم توصَّل إلى أنها روايةٌ شاذَّةٌ.

والمقصود: أن البحثَ في هذه المسألة قريبٌ؛ لأن أهل السُّنَّة والجماعة متفقون على أن اللهَ عز وجل مُتَّصِفٌ بالكمال، وعلى أن يديه سبحانه وتعالى لا توصف بنقص ولا عيب؛ وإنما الخلافُ في إطلاق لفظٍ وعدمه، فهي من المسائل الاجتهادية المحْضة، التي لا يُنكَر على المخالف فيها.

فـائدةٌ:

بقيت أوصافٌ أخرى وردت في صفة اليدين؛ مثل: وصْفِ الساعد، ووصف الأنامل، وغيرهما من الأوصاف، وهذه الأوصاف تحتاج إلى دراسةٍ وتتبُّعٍ لنصوصها.

• حقيقةُ مذهب أئمة السلف في صفة اليدين:

يعتقد أئمةُ السلف أن لله تعالى يدين ذاتيَّتين، حقيقيتين، يحصل بهما الخلقُ، والقَبْضُ، والبسط، والإعطاء، والإمساك، والمسح، واللمس، وغير ذلك من الأوصاف التي جاءت في النصوص، أو جاءت عن الصحابة رضي الله عنهم ومن تابَعهم من التابعين.

فصفةُ اليدين عند أئمة السلف صفةٌ عينيَّة، وليست صفةً معنويةً، فهي من جنس

(١) أخرجه مسلم (٢٧٨٨).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٢٧).

صفة الوجه والقدمين، وليست من جنس صفة العلم والقدرة والإرادة.

وصفةُ اليدين من أكثر الصفات التي تحدَّث أئمة السلف في تفاصيلها ومقتضياتها، وقد جاءت عنهم رواياتٌ كثيرة أفردها الإمام الذهبيُّ في رسالة خاصَّةٍ سمَّاها: «صفة اليد لله تعالى»، وجمع فيها قدرًا من الآثار التي وردت عن أئمة السلف في صفة اليدين.

وإذا قمنا بدراسة تلك الآثار وتحليلها، فإنا سنخرج بعدد من النتائج المهمة[١]؛ حاصلُها: أن أئمةَ السلف يعتقدون أن هذه الصفةَ صفةٌ عينيةٌ ثابتة لله، وأنهم يدركون معناها ويدركون مقتضياتِها ولوازمَها التي تلزم عنها،

وقد تضمَّنَت مقالاتُ أئمة السلف عددًا من الشواهد الدالة على صدق تلك النتيجة، **ومما تضمَّنَته:**

الأمر الأول: تصريحُهم بأن يدَ الله ﷻ يحصل بها الطيُّ، والقبض، والأخذ، والإعطاء، وهناك آثارٌ عن أئمة السلف جاءت بالتصريح بهذه الألفاظ.

الأمر الثاني: تصريحُهم بأن يدَ الله يقع بها الجمع والضمُّ.

الأمر الثالث: تصريحُهم بأن يدَ الله يقع بها المسحُ.

الأمر الرابع: تصريحهم بأن يدَ الله يحصل بها اللمسُ.

الأمر الخامس: تصريحهم بأن يدَ الله يحصل بها الكتابةُ.

والغريبُ حقًّا أن المتأخرين من علماء الكلام يحكمون على من يستعمل هذه الألفاظَ في الأمور الخمسة بأنه مجسِّمٌ ومشبِّهٌ، فكلُّ من وجدوا في كلامه أنه استَعملَ لفظ: المسح، واللمس، والكتابة، والجمع، والقبض، والبسط، والأخذ، والإعطاء، وغيرها: يقولون بأنه وقع في التشبيه، ويجعلونها من علامات التشبيه؛ فلما رجعنا إلى آثار السلف وجدنا أن استعمالَ هذه الألفاظ مستفيضٌ في كلامهم، فنتيجةُ قولهم: أن أئمة السلف وقعوا في التشبيه.

والغريبُ أيضًا أن هذه الآثارَ لا تُذكر في كلام علماء الكلام، فيشعر المتربي على كتبهم بأنه لا يوجد شيء يخالفهم. والحقيقةُ أن المرويَّ عن أئمة السلف مليء بالألفاظ التي يحكمون عليها بأنها تشبيهٌ وتجسيمٌ، فليس للمتكلمين إلا واحدٌ من أمرين: إما أن يحكُموا على أئمة السلف بأنهم مشبهةٌ، أو يتراجعوا عن قولهم.

وهناك جوابٌ يمكن أن يُجيب به علماءُ الكلام على تلك الآثار؛ وهو أن يُقالَ: تلك الآثارُ ضعيفةٌ أو مشكوكٌ في صحتها.

(١) وقد قمت بذلك في بحث منشور بعنوان: كيف تعامل أئمة السلف مع صفة اليدين لله ﷻ؟

وهذا الجوابُ لا يستقيم لهم؛ لأن كثيرًا من الآثار صحيحٌ ثابتٌ، وهي لا تقلُّ في درجة صحتها عن بعض الآثار التي يعتمدون عليها؛ بل عن بعض الأحاديث التي يعتمدون عليها.

فـائدةٌ:

• حقيقةُ مذهب الأشعريّ من صفة اليدين:

يقرُّ المتأخرون من الأشاعرة بأن الأشعريَّ يُثْبِتُ الصفاتِ الخبريةَ؛ كصفة اليدين والوجه، والقدمين، ولكنهم يذكرون أن تلك الصفاتِ عندهم ليست من جنس الصفات العينية؛ وإنما هي من جنس الصفات المعنوية، فهي عنده معنًى من المعاني؛ كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك.

وسببُ ذلك يرجع إلى أنهم يعتقدون أن إثباتَ تلك الصفات الخبرية ـ اليدين، والقدمين، والوجه ـ على جهة حقيقتها العينية يقتضي التجسيمَ والتركيبَ، ولا يمكنُ في نظرِهم أن يكونَ الأشعريُّ قائلًا بذلك.

وهذه النسبة ـ أعني: أن الأشعريّ ومن معه من المتقدمين من أتباعه يُثْبِتون صفة اليدين أو الصفاتِ الخبريةَ على أنها صفاتُ معنًى ـ ذكرها ابنُ تيميَّةَ، حيث ذكر في بعض كلامه أن المتقدمين من الأشعريِّ وأتباعه يُثْبِتون الصفاتِ الخبرية ويُفَسِّرونها بمعانٍ[1].

ومن الحججِ التي اعتمدوا عليها في تأكيد ذلك المعنى: أن الأشعريَّ صرَّح بأن صفةَ اليدين لله ﷻ ليست جارحةً، فنفي الجارحة يدلُّ عندهم على أنه يعتقد أنها ليست صفةً عينيَّةً؛ وإنما هي معنًى من جنس صفة الإرادة والقدرة.

ولكن هذا الكلامَ ليس صحيحًا، ويمكن أن يتبيَّن ما فيه من خلل بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن نفيَ الجارحة ليس دليلًا على نفي العينيَّةِ؛ وإنما هو في الأصل يُراد به نفيُ المماثلة بين صفات الله وصفات المخلوقين، ومما يدلُّ على ذلك أن المثبتين للصفات كابن تيميَّةَ، وابن جرير الطبري، وغيرهما صرَّحوا بنفي الجارحة في صفة اليدين، يقول ابنُ تيميَّةَ في مناقشة بعض المخالفين له يقول: «قلت له: القائلُ إنْ زعم أنه ليس له يدٌ من جنس أيدي المخلوقات، وأن له يدًا ليست جارحةً، فهذا حقٌّ»[2].

فهذا التقرير يدلُّ على أن مجرَّد نفي الجارحة لا يدلُّ على نفي العينية؛ وإنما الأصلُ أن نفيَ الجارحة يُراد به نفيُ المشابهة بين أيدي المخلوقين ويد الله ﷻ، وأن يدَ الله تعالى

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٦٣٦).

ليست من جنس أيدي المخلوقين المكوَّنة من اللحم والدم والعصب والعظم.

الأمر الثاني: طريقةُ نقاش الأشعري وجداله حول صفة اليدين، فإنه عقد فصلًا في صفة اليدين، نقض فيه قولَ من يؤولها بالنعمة أو يؤولها بالقدرة بكلام مفصَّل، ثم قال بعد أن أثبت بطلانَ تفسير اليدين بأنها النعمة أو القدرة أو الجارحة: «وإذا فسدت الأقسامُ الثلاثة صح القسمُ الرابع؛ وهو أن معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ إثباتُ يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين، ولا نعمتين، لا يوصفان إلا بأن يقال: إنهما يدان ليستا كالأيدي، خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلَفَتْ»[(١)].

فالأشعريُّ أنكر أنْ تُفَسَّرَ اليدُ بالنعمة، أو بالقدرة، أو أن تكونَ جارحة، والذي يدلُّ على أن الأشعريَّ يقصد بنفي الجارحة التشبيهَ أنه ذكر نفيَ الجارحة في مناقشة شبهة التشبيه، وليس في مناقشة إثبات صفة اليد عينًا؛ فإنه لما ذكر اعتراضَ المعترضين عليه بأنه إذا لم تكن يدُ الله بمعنى النعمة؛ فلا بُدَّ أن تكونَ جارحةً ـ يعني: مثل أيدي المخلوقين مكوَّنةً من عصب ولحم ودم وعظم ـ أجاب على اعتراضهم بأن هذا يلزمهم في صفة الحياة؛ لأنه لا يُعْرَفُ في الشاهد حيًّا إلا وهو جسمٌ ولحم ودم.

فلو كان الأشعريُّ يقصد بنفي الجارحة غيرَ نفي ما يتعلَّق بخصائص المخلوق، لَما صحَّ له الجوابُ بهذه الإجابة، فهذا يدلُّ هذا على أن الأشعريَّ يقصد بنفي الجارحة مشابهةَ المخلوقين.

الأدلةُ الشرعيةُ على أن صفةَ اليدين صفةٌ عينية حقيقيةٌ لله تعالى:

يمكن الاستدلالُ على أن لله تعالى يدين حقيقيتين بعدد من الأدلة، ترجع أهمُّ أصولها إلى **أربعة مسالكَ أساسية**:

المسلك الأول: كثرةُ التفصيل والتنوع في التركيب والتصريف في التعبير عن صفة اليدين، فإذا نظرنا في النصوص الواردة في صفة اليدين بالخصوص، وفي الآثار التي وردت عن السلف؛ نجد تنوعًا كبيرًا في التعبير عنها: فتارةً يُعبَّر عن هذه الصفة بلفظ «اليدين»، وتارةً يُعبر عنها بأوصافها: كالكف، والأصابع، والأنامل، والقبض، والبسط والأخذ، والإعطاء، والمسح، والطيِّ، وغيرها من هذه التصاريف التي عُبِّر بها عن الصفة أو عن مقتضياتها.

فهذه التصاريفُ تدلُّ دلالةً ظاهرة على أن المقصود يدٌ حقيقيةٌ عينية، وليست مجازًا؛ لأن المجازَ لا يَرِدُ فيه مثلُ هذه المعاني والتصاريف، يقول ابن القيم في بيان دلالة هذا المسلك: «ورد لفظُ اليد في القرآن والسُّنَّة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مائة

(١) الإبانة، عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (ص١٣٤).

موضع، ورودًا متنوعًا متصرَّفًا فيه، مقرونًا بما يدلُّ على أنها يدٌ حقيقيةٌ: من الإمساك، والطيِّ، والقبض، والبسط، والمصافحة، والحَثَيان، والنَّضْح باليد، والخلق باليدين، والمباشرة بهما، وكتْبِ التوراة بيده، وغَرْس جنة عدْنٍ بيده، وتخمير طينة آدم بيده، ووقوف العبد بين يديه، وكون المقسطين عن يمينه، وقيامِ رسول الله ﷺ يوم القيامة عن يمينه، وتخيير آدمَ بين ما في يديه، فقال: اختر. قال: اخترت يمينَ ربي.

وأخْذِ الصدقة بيمينه يُرْبيها لصاحبه، وكتابِه بيمينه على نفسه أن رحمتَه تغلِبُ غضبَه، وأنه مسح ظهرَ آدم بيده، ثم قال له ويداه مفتوحتان: اختر، فقال: اخترت يمين ربي، وكلتا يديه يمينٌ مباركةٌ، وأن يمينَه ملآى لا يَغيضها نفقةٌ، سحاءَ الليل والنهار، وبيده الأخرى القسطُ، يرفع ويَخْفِضُ، وأنه خلق آدمَ من قبضة قبضها من جميع الأرض، وأنه يطوي السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يطوي الأرض باليد الأخرى، وأنه خطَّ الألواحَ التي كتبها لموسى بيده»(١).

المسلك الثاني: استعمالُ أسلوب تحقيق الصفة، ومعنى هذا المسلك: أنه ورد في بعض النصوص أن النبيَّ ﷺ استعمل أسلوبًا يحقِّقُ أن صفةَ اليدين أمرٌ حقيقي عيني؛ ومن ذلك قولُ النبي ﷺ: «**يقبِضُ اللهُ سماواته بيده، والأرضَ باليد الأخرى، ثم يهُزُّهن، ثم يقول: أنا الملِك**». وهزَّ النبيُّ ﷺ يدَه(٢).

فهذا الهَزُّ يحقِّقُ معنى الصفة، وقد ناقشنا هذا المعنى حين تعرضْنا لطائفة المُشَبِّهة، وذكرنا أن هذا الأسلوب لا يُراد به التشبيهُ؛ وإنما يُراد به تعميقُ معنى الصفة وتحقيقُه.

المسلك الثالث: طريقةُ إنكار الله على اليهود؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤].

فطريقةُ إنكار الله تعالى على اليهود في هذه الآية تدلُّ على أن لله ﷻ يدين حقيقيتين؛ وذلك من **ثلاثة طرق**:

الطريق الأول: أن قولَ اليهود تضمَّن شيئين: **الأول**: نسبةُ اليد إلى الله. **والثاني**: نسبةُ البخل إلى الله. واللهُ ﷻ أنكر عليهم نسبةَ البُخل، ولم ينكِرْ عليهم نسبةَ اليد؛ مع أن إنكارَ نسبة اليد أعظمُ؛ لأنه تشبيهٌ.

فإن قيل: قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤] ليس فيه نسبةُ اليد؛ وإنما فيه نسبةُ البخل.

(١) مختصر الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن الموصلي (ص٤٠٥).

(٢) أخرجه البخاري (٧٤١٢)، ومسلم (٢٧٨٨).

قيل: هذا الاعتراضُ غيرُ صحيحٍ؛ لأن أهل اللغة لا يقولون على شيء بأن يدَه مغلولةٌ إلا إذا كانت له يدٌ يعطي بها، ويتكرَّم بها، فإذا لم يكن يعطي بها ولم يتكرمْ يقولون عنه: يدُه مغلولةٌ، فمن قال عن شيء بأن يدَه مغلولةٌ فهو يعتقد أن له يدًا، وأنه بخيلٌ، فلما نسب اليهودُ إلى الله ﷻ هذا المعنى؛ أنكر عليهم البخلَ، ولم ينكر عليهم اليدَ.

الطريق الثاني: أن اللهَ تعالى قال: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] ولم يقل: غُلَّت أياديهم، والنعمة والقدرة إذا عبِّر عنهما بلفظ «اليد» لا تجمع على أيديهم؛ وإنما تُجْمَعُ على أيادٍ، فيصح في اللغة أن تقول: لفلان عليَّ يدٌ بمعنى: نعمةٍ، ويصح أن تقول: لفلان عليّ أيادٍ، لكن لا يصحُّ في اللغة أن تقول: له علي أيدٍ؛ لأن الأيديَ جمع اليدُ الحقيقية، والأيادي جمع اليد التي بمعنى النعمة والقدرة.

فإذا نظرنا في هذه الآية، وجدنا أن اللهَ ﷻ جمع اليد على «أيديهم»، وليس على «أياديهم»، يقول القصَّابُ: «اليدُ إذا كانت بمعنى النعمة جُمِعت على أيادٍ، وقد قال الله كما ترى: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، فجمَعها على الأيدي التي لا تكون إلا جمعَ اليد لا جمعَ النعمة»[1].

ويُشْكِلُ على هذا الطريق قولُه تعالى: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ ۝٤٥﴾ [ص: ٤٥] فقد فسرها الطبري بأن المرادَ: أولي القوة والبصيرة[2]، فاستُعْمِل لفظُ «أيدٍ» في غير اليد الحقيقية.

لكن قد يقال: هذا ليس مُشْكِلًا؛ لأن هذا التركيب إنما استعمل هنا من باب المَثل، ولا يكون إلا لمن له يدٌ حقيقيةٌ، ولهذا قال الطبريُّ: «فإن قال لنا قائل: وما الأيدي من القوة، والأيدي إنما هي جمعُ يد، واليدُ جارحةٌ؟ وما العقول من الأبصار؛ وإنما الأبصارُ جمعُ بَصَرٍ؟ قيل: إن ذلك مثَلٌ؛ وذلك أن باليد البطشَ، وبالبطش تُعرَفُ قوة القوي، فلذلك قيل للقوي: ذو يد؛ وأما البصر، فإنه عُنِيَ به بصرُ القلب، وبه تُنال معرفةُ الأشياء، فلذلك قيل للرجل العالم بالشيء: بصيرٌ به»[3].

الطريق الثالث: وهو طريق مركَّبٌ؛ حيث إن اللهَ ﷻ ثنَّى لفظ «اليد» في هذه الآية، وأخبرنا في موطن آخرَ بأن نِعَمَه لا تُحْصى؛ فهذا يدلُّ على أن «اليد» هنا لا يُراد بها النعمةُ؛ لأن التثنيةَ نصٌّ في العدد، فلو كان المرادُ بها النعمةَ لكان ذلك يعني: أن اللهَ ﷻ ليس له إلا نعمتان.

---

(١) نُكت القرآن (١/ ٣١٧).

(٢) انظر: جامع البيان، في تأويل آي القرآن (٢٠/ ١١٤).

(٣) جامع البيان، في تأويل آي القرآن (٢٠/ ١١٦).

وفي بيان هذا الوجه يقول الإمامُ ابنُ جرير الطبريُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] مع إعلامه عبادَه بأن نِعَمَه لا تحصى، ومع ما وصفنا بأنه غيرُ معقول في كلام العرب أن اثنين يؤدِّيان عن الجمع؛ ما ينبئ عن خطأ قول من قال: معنى اليد في هذا الموضع: النعمةُ، وصحةِ قول من قال: إن يدَ الله هي له صفةٌ»(١).

ويقول أبو علي الفارسيُّ ـ شيخ ابن جني ـ: «لما كان الجمع أقوى من التثنية؛ لأنه يقع على أعداد مختلفة، وكان لذلك أعم تصرفًا من التثنية التي تقع لضرب واحد من العدد لا تتجاوزه ـ؛ وهو اثنان ـ جعلوا الواو ـ التي هي أقوى من الألف ـ في الجمع الذي هو أقوى من التثنية»(٢). فهذا النص منه على أن التثنية نص في العدد لا تخرج عنه، ويقول الكَفَويُّ: «المثنَّى نصٌّ في مدلوله فلا يجوز أن يُقصَدَ به بعضُه»(٣).

• اعتراضٌ ودفعُه:

اعترض الرازي على الاستدلال بهذا الدليل **باعتراضين**(٤):

الاعتراض الأول: سياقُ الآية جاء في نسبة اليهود البخلَ إلى الله، فلا بُدَّ أن يكونَ المرادُ باليد هنا: النعمةَ؛ كما هو معروفٌ في لغة العرب.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح؛ لأنا لا ننكِرُ أن الآيةَ جاءت في سياق الرد على اتهام اليهود، ولا ننكر أيضًا أن المراد بالآية إثباتُ أن اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كريمٌ وليس بخيلًا، ولكن ذلك لا يستلزم نفيَ دلالة هذه الآية على إثبات صفة اليدين لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأن المعروفَ أيضًا في لغة العرب أنهم لا يطْلِقون لفظ «اليد» على النعمة إلا في حق من له يدٌ حقيقيَّةٌ، فلا يقولون مثلًا: الجدارُ له يدٌ عليَّ، ويقصدون: له نعمةٌ عليَّ؛ ولأن المعروف أيضًا من لغة العرب أن التثنيةَ نصٌّ في العدد؛ فمجموعُ ما يُعرَفُ عن العرب يدلُّ على أن المرادَ باليدين في هذه الآية اليدُ الحقيقيةُ، وليست يدَ النعمة.

الاعتراض الثاني: أنا لو حملنا الآية على ظاهرها للزم نسبةُ النقص إلى الله؛ لأنه يعني: أن يدَي الله مبسوطتان: مثلَ يد المُتَشَنِّج ـ هكذا قال ـ لأن اللهَ أخبر أن يدَيه دائمةُ البسط، وهذا نقصٌ لا يليق أن يُنسب إلى الله.

وهذا الاعتراضُ غريبٌ جدًّا؛ لأننا في صفة اليدين لا نعتمد على هذه الآية فقط، فلدينا نصوصٌ أخرى تخبر بأن يدَ الله تتصف بأفعال أخرى كالقبض، والبسط، والأخذ،

---

(١) جامع البيان، في تأويل آي القرآن (٨/ ٥٥٧).

(٢) سر صناعة الإعراب (٢/ ٣٥٠).

(٣) الكليات (١٠٦١).

(٤) انظر: أساس التقديس (١٦٧).

والإعطاء، والطي، ونحو ذلك؛ فمجموعُ النصوص يدلُّ على أن يدَ الله يحصل بها أفعالٌ، وليست تدلُّ على أنه لا يحصل بها إلا فعلٌ واحدٌ؛ وهو «البسط»، فالرازيُّ اختزل النصوصَ التي وردت في صفة اليدين في هذا النص فقط؛ ولهذا أورد هذا الاعتراض الغريب.

ثم إن هذا الاعتراضَ يمكن أن يُقْلَبَ على الرازي وأصحابه فإنهم ينفون عن الله الإتيانَ والمجيء والنزول وكلَّ ما هو داخلٌ في جنس الحركة، فقولهم هو الذي يتضمَّن وصفَ الله بالمعاني التي ذكرها الرازيُّ في اعتراضه، وليس قول أهل السُّنَّة.

إشكالان ودفعُهما:

الإشكال الأول: أن القولَ بأن التثنية نصٌّ في العدد يعارضه بأن هناك بعض الألفاظ مثناةٌ، ولم تدلَّ على العدد اثنين؛ وإنما دلَّت على أكثر من اثنين؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝٤﴾ [الملك: ٤]، فكرَّتَيْنِ لفظٌ مثنًّى، ومع ذلك توارد المفسرون على تفسيرها بأنها مرةً بعد مرةٍ، وأن المرادَ بها التكثيرُ، وهذا يُشْكِلُ على القاعدة التي ذكرناها وهي: أن المثنى نصٌّ في العدد.

وهذا الإشكال عنه جوابان:

الجواب الأول: أن لفظة «كرَّة» لها دلالةٌ مخصوصة؛ فإنها تَعني في أصل معناها: التَّكرارَ، فتثنيةُ لفظها لا يعني إلا زيادة التكرار، فهناك فرق ظاهر بين لفظة «كرَّة» ولفظة «رجل» مثلًا، فلفظة «رجل» إذا ثُنِّيَتْ فهي نص في العدد اثنين، لكن «كرة» إذا ثنيت أو جمعت فهي دالة على الكثرة.

الجواب الثاني: أن يُقالَ: إن الأصل الغالبَ في التثنية هو الدلالة على اثنين فقط، وقد تخرج عن هذا الأصل بعضُ الاستعمالات وبعض الكلمات، وهذا الخروج لا يقدح في الأصل؛ إذ هو طبيعةُ كل القواعد، فما من قاعدة إلا يشِذُّ عنها بعضُ الأفراد، وشذوذُ بعض الأفراد لا يَقْدَحُ في القاعدة.

وهذا ما أشار إليه كلامُ ابن جني؛ حيث يقول: «لا يكون اثنان أكثرَ من اثنين، كما تكون جماعةٌ أكثرَ من جماعة ـ يعني: لفظ المجموعة ـ هذا هو الأمرُ الغالبُ، وإن كانت التثنيةُ قد يُراد بها في بعض المواضع أكثرُ من الاثنين، فإن ذلك قليلٌ لا يبلغ اختلافَ أحوال الجمع في الكثرة والقلة؛ بل لا يقاربه»(١). فابن جني يقرر بأن الأصلَ الغالب أن التثنيةَ لا تدلُّ إلا على اثنين، وقد تخرج عن هذا الأصل في بعض المواطن، ولكن الخروجَ قليلٌ.

---

(١) سر صناعة الإعراب، لابن جني (١/١٠٨).

الإشكال الثاني: أن لفظ «التثنية» قد يستعمل في غير العدد أصلًا؛ ومن ذلك قول عمرو بن حِزامٍ العُذْريِّ:

فقالا: شفاكَ اللَّهُ، واللَّهِ ما لنا بِما ضُمِّنَتْ منكَ الضُّلُوعُ يَدَانِ

فاستخدم لفظ «اليدان» ـ وهي مثناةٌ ـ على معنى القدرة؛ فخرجت التثنيةُ عن الدلالة على اثنين.

وجوابُ هذا الإشكال هو أن يُقالَ: إن لفظَ «اليدان» هنا لا يُراد بها العددُ أصلًا حتى تدلَّ على اثنين أو واحد أو عشرة؛ وإنما غايةُ ما يُراد بها التعبيرُ عن معنًى من المعاني التي لا يتحقَّقُ فيها العَدديَّةُ، فإذا كان اللفظُ عُبِّر به عن معنًى وليس عن عدد؛ فليس محلَّ حديثنا؛ وإنما محلُّ حديثنا إذا عُبِّر بلفظ التثنية عن عدد، فلفظ «المثنى» إذا عُبِّر به عن عدد فلا يُراد به إلا اثنين، وقد يُعبَّر به عن غير العدد فلا يدل، ولكن هذا ليس داخلًا في بحثنا.

المسلك الرابع: في الاستدلال على إثبات صفة اليدين: إثباتُ اختصاص آدمَ بالخلق باليدين؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [الملك: ٧٥].

ففي هذه الآية ذِكْرُ الله ﷻ لإبليس بأن آدمَ مختصٌّ بشيء ليس متحققًا له؛ وهو أن اللهَ خلَقَه بيديه؛ فدلَّ ذلك على أن إبليسَ ليس مخلوقًا بيدي الله؛ فضلًا عن غيره من المخلوقات التي لم يَرِدْ فيها ذلك.

وهذه الآيةُ دلَّت على إثبات أن لله ﷻ يدين حقيقيتين عينيتين **بعدة طرق**:

الطريق الأول: سياقُ الاختصاص؛ فاللهُ خاطَب إبليسَ بأمر يبيِّن فيه اختصاصَ آدمَ دون غيره من المخلوقات؛ وهو أنه مخلوقٌ بيديه، فآدمُ خُلِق بشيء ليس متحقِّقًا للمخلوقات الأخرى؛ وهو الخلقُ باليدين، وهذا يدلُّ على انتفاء أن يكونَ المرادُ باليد هنا القدرةَ؛ لأن كلَّ المخلوقات خُلِقت بقدرة الله، فلو كان المرادُ باليدين هنا القدرةَ، لَما كان لآدمَ اختصاصٌ بهذه الصورة.

ويُشْكِلُ على هذا ما جاء في عدد من النصوص والآثار من أن اللهَ تعالى خلق بيديه أربعة أشياء: العرشَ، وجناتِ عدْنٍ، وآدمَ، والقلمَ، وهذا يعارِضُ الاختصاصَ الذي قام عليه هذا الطريقُ.

والجوابُ: أن هذا لا يُلْغي دلالةَ الاختصاص التي قام عليها الطريقُ الأولُ؛ لأنه سواءٌ كان الخلقُ باليدين خاصًّا بآدمَ أو شاركه معه بعضُ المخلوقات فإبليسُ وما عداه مما لم يُذْكَرْ في تلك الأشياء الأربعة لم يكن مخلوقًا باليدين.

ثم يقال: ما زال الاستدلالُ قائمًا، فإنه يقال: لو كان المرادُ باليدين القدرةَ، لَما كان لتخصيص تلك الأمور الأربعة فائدةٌ، فكلُّ المخلوقات كذلك.

الطريق الثاني: التثنيةُ مع الإضافة؛ فاللهُ ﷻ لم يقل: ما خلقْتُ بيدِي، أو بأيدينا، ولم يقل أيضًا: باليد أو بالأيدي؛ وإنما قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾. فقولُه فيه أمران: تثنيةُ لفظ «اليد»، وأنه مضافٌ إلى الله سبحانه وتعالى.

وهذا التركيبُ ـ التثنيةُ مع الإضافة ـ لا يُستعمل في لغة العرب إلا في اليد الحقيقية.

ونحن لا ننكر أن لفظَ اليدين مثناةً قد يُستعمَلُ في معنى القدرة والنعمةُ موجودةٌ في لغة العرب، ولكننا لم نعتمِدْ على مجرَّد الثنية؛ وإنما التثنيةُ مع الإضافة إلى الله تعالى.

فإذا انضاف إلى التثنية والإضافة التعديةُ بالباء، فإن ذلك قاطعٌ في أن المرادَ اليدُ الحقيقيةُ، يقول ابن القيم في بيان دلالة هذه الآية على حقيقة صفة اليدين: «التركيبُ المذكور في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ يأبى حملَ الكلام على القدرة؛ لأنه نسَب الخلقَ إلى نفسه سبحانه، ثم عدَّى الفعل إلى اليد بالباء «بيديه»، ثم ثنَّاها، ثم أدخل عليها الباءَ التي تدخل على قوله: «كتبت بالقلم»، ومثلُ هذا النص صريحٌ لا يحتمِلُ المجازَ بوجه»[1].

الطريق الثالث: فَهْمُ السلف ومقالاتِهم، ولهذا حين ذكر ابنُ جرير الطبريُّ هذه الآيةَ ذكر آثارَ السلف التي فيها: أن اللهَ تعالى لم يخلُقْ بيده إلا أربعةَ أشياء: العرشَ، وجنة عدن، والقلم، وآدمَ. والرواياتُ الواردة عن السلف في هذا المعنى متعددةٌ في صيغها.

اعتراضٌ وجوابُه:

اعترض الرازيُّ على هذا المسلك ـ أعني: الاستدلالَ بقول الله سبحانه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ـ **بعدد من الاعتراضات**[2]:

الاعتراض الأول: أن إخبارَ الله تعالى عن خلق آدم بيديه ليس فيه إثباتُ اختصاصه؛ لأن اللهَ ﷻ ذكر في موطن آخر بأنه قد خلق غيرَ آدم بيديه؛ وذلك في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١]، فقد أخبر اللهُ ﷻ أنه خلق الأنعامَ بيديه سبحانه.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح؛ لأن آية «يس» ليس فيها أن اللهَ ﷻ خلق الأنعام بيديه؛ وإنما غايةُ ما فيها نسبةُ خلق الأنعام إلى يديه، فتركيبها اللغويُّ مثل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، ومثلُ قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، فهذا التركيبُ لا يقتضي أن الإنسانَ لا يُعذَّب إلا على الأعمال التي فعلها بيديه مباشرةً؛ وإنما يقتضي مُطْلقَ نسبة الأفعال إلى الإنسان؛ سواءٌ بفعلها بيديه، أو بعينه، أو بقدميه، أو بغير ذلك، فمعنى هذه الآية ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾؛ أي: إنكم

(١) مختصر الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن الموصلي (٣٩٤).

(٢) انظر: أساس التقديس (١٦٨).

تُعَذَّبون بالأفعال التي عملتموها؛ سواءٌ بأيديكم، أو بقلوبكم، أو بأرجلكم، أو بغيرها.

فكذلك معنى قول الله ﷻ: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾؛ أي: مما خلَقْنا، فاعتراضُ الرازي بهذه الآية غيرُ صحيح؛ لأن هذه الآيةَ ليس فيها أن اللهَ خلق الأنعام بيديه؛ وإنما غايةُ ما فيها: أن اللهَ خلق الأنعام، وفرَّق كبير بين الجملتين.

الاعتراض الثاني: أن اللهَ ﷻ استخدم لفظ «اليد» مثناةً، ولا يُراد بها العددُ؛ كما في قوله ﷻ: ﴿فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾ [المجادلة: ١٢]، وقول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۖ﴾ [الأعراف: ٥٧] فنسب اليدين مثناةً إلى النجوى، وإلى الرحمة، ولا يُراد بها أن النجْوى لها يدان اثنتان فقط، ولا الرحمة لها يدان اثنتان فقط.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح؛ لأنه مبنيٌّ على الخلط بين أمرين، هما: دلالةُ لفظ «المثنى» على العدد، وبين دلالته على إثبات الصفة، فنحن نقول: إن هذا التركيبَ لا يدلُّ على الصفة؛ لأنه معروفٌ في أساليب العرب، ولكن هذا لا يعني أن لفظَ «اليد» مثناةً لا يدلُّ على العدد.

فلفظُ «يدين» نصٌّ في العدد، ولكنه ليس نصًّا في إثبات صفة اليدين للرحمة والنجوى، وبحثْنا مع الرازي هنا ليس في إثبات الصفة؛ وإنما في إثبات دلالة المثنى على العدد؛ فكوننا نُقِرُّ بأن هذه الآيةَ لا تدلُّ على الصفة لا يعني أنها لا تدلُّ على العدد؛ فالرازيُّ خلَط بين الأمرين؛ واستنتج أن لفظ «اليدين» مثناةً لا يدلُّ على العدد، مع أن لفظ «المثنى» يدلُّ على العدد حتى في هذه الآية، ولكنه لا يدلُّ على ثبوت صفة اليدين للرحمة والنجوى.

ثم يقال: على التسليم بأن لفظ اليدين هنا لا يُراد به العددُ، فهذا ليس مشكلًا على القاعدة؛ لأنَّا نقول: إذا استُعْمل لفظُ اليدين في سياق العدد فإنه لا يُراد به إلا عددُ اثنين، وهذا لا يمنع أن يُستعمل هذا اللفظُ فلا يُراد به العددُ أصلًا، فلا يدلُّ على اثنين ولا غيره، فنفرق بين مقامين: **الأول**: استعمالُ لفظ اليدين في سياق العدد، **والثاني**: استعمالُ لفظ اليدين في غير سياق العدد، واستدلالُنا بتلك الآية إنما هو على حسب المقام الأول وليس الثاني.

وفي الإشارة إلى هذا الوجه يقول الشِّنقيطيُّ: «اعلم أن لفظ اليدين قد يُستعمل في اللغة العربية استعمالًا خاصًّا؛ بلفظ خاص لا تُقْصدُ به في ذلك النعمةُ ولا الجارحةُ ولا القدرة؛ وإنما يُراد به معنى «أمام».

واللفظ المختصُّ بهذا المعنى هو لفظة اليدين التي أُضِيفت إليها لفظة «بين» خاصةً، أعني: لفظةَ «بين يديه»، فإن المرادَ بهذه اللفظة «أمامه»؛ وهو استعمالٌ عربيٌّ معروف مشهور في لغة العرب لا يُقصد فيه معنى الجارحة ولا النعمة ولا القدرة، ولا أيُّ صفة

كائنةً ما كانت»[١].

فـائدةٌ:

قرَّر عدد من العلماء أن مجرَّد التثنية في لفظ «اليـدين» يدلُّ على إرادة اليد الحقـيقية، فلفظ «يدان» أو «يدين» لا يُستعمل إلا في التعبير عن اليد الحقيقية، ولا يصحُّ أن يُراد به اليدُ المجازية.

وممن صرح بذلك ابن تيميَّةَ؛ حيث يقول: «لفظ «اليدين» بصيغة التثنية لم يُستعملْ في النعمة ولا في القدرة»[٢]. ويقول ابن القيم: «وأما إذا جاء بلفظ التثنية لا يُعرفُ استعمالُه قط إلا في اليد الحقيقية، وهذه مواردُ الاستعمال أكبرُ شاهد فعليك بتتبُّعها»[٣]

وقال في موطن آخر: «وإنما المستعمَلُ في يد القدرة والنعمة أن تكونَ مجرَّدةً عن الإضافة، وعن التثنية، وعن نسبة الفعل إليها، فيقال: لفلان عندي يدٌ، ولولا يدٌ له عندي، ولا يكادون يقولون: يده ويداه عندي، وله عندي يده ويداه»[٤].

ومُجْمَلُ هذا الكلام أن لفظ «اليد» إذا جاء مثنًّى في لغة العرب فلا يُراد به إلا اليدُ الحقيقية؛ سواءٌ كانت مضافةً أو غير مضافةٍ.

ولكن هذا التقريرَ غيرُ صحيح؛ لأن لفظ «اليد» جاء في عدد من الموارد مثنًّى ويراد به القدرةُ؛ ومن ذلك: حديثُ النوَّاس بن سَمْعانَ رضي الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ في قصة نزول عيسى عليه السلام، عند خروج يأجوجَ ومأجوجَ، وفيه: «**بينما هو كذلك إذ أوحى الله إلى عيسى: إني قد أخرجت عبادًا لا يدانِ لأحدهم بقتالهم**»[٥]، فلفظ «يدان» هنا مثنَّى يدٍ، واستخدمت بمعنى القدرة؛ لأن معنى الحديث: لا أحدَ يقدِرُ على قتالهم. ومن ذلك قول عُروةَ بن حِزام[٦]؛ حيث يقول:

جعلتُ لعرَّافِ اليمامة حُكْمَهُ ... وَعَرّافِ حَجْرٍ إنْ هما شَفيانِي
فَقالا: نَعَمْ نَشْفِي مِنَ الدَّاءِ كُلِّهِ ... وقاما مع العُوَّادِ يَبتَدرانِ
فما تركا من رُقْيَةٍ يَعْلمانِها ... ولا شُرْبةٍ إلَّا قد سَقَيَانِي
فما شفا الدَّاءَ الذي بي كلَّهُ ... وما ذَخَرَا نُصْحًا ولا أَلَوانِي

---

(١) أضواء البيان (٧/ ٢٨٨).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٣٦٥).
(٣) مختصر الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن الموصلي (٣٩٣).
(٤) مختصر الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن الموصلي (٣٩٦).
(٥) أخرجه مسلم (٢٩٣٧).
(٦) انظر: الشعر والشعراء، لابن قتيبة (٢/ ٦٠٨).

فقالا: شفاكَ اللَّهُ، واللَّهِ ما لنا   بِما ضُمِّنَتْ منكَ الضُّلُوعُ يَدَانِ

يعني: قدرةً.

ومن ذلك أيضًا قولُ ابن القيم في أول بيت من «النونية» حيث يقول(١):

حكمُ المحبةِ ثابتُ الأركانِ   ما للصُّدود بفَسْخ ذاك يدان

فهذه الشواهد تدلُّ على أن لفظ «اليدان» بالتثنية يستعمل بمعنى القدرة.

وقد ذكر ابنُ تيميَّةَ أن لفظ اليد قد يأتي بمعنى: القدرة والطاقة، ثم استدلَّ بشعر عمرو بن حزام السابق(٢).

وقد أجاب بعضُ الشيوخ المعاصرين عن هذا الإشكال: بأن لفظ «اليد» مثناةً لها في اللغة عدة استعمالات، فتارةً تستعمَلُ غيرَ مضافة، وتلزم الألفَ، وهذه هي التي بمعنى القدرة، فلفظ «اليدان» عنده يستعمَلُ في اللغة بمعنى القدرة، ولكن لا بُدَّ من شرطين: أن تكونَ غير مضافة. وأن تكون ملازِمةً للألف دائمًا هكذا «يدان»، ولا يقال: يدين.

ولكن هذا الجوابَ غيرُ دقيق؛ لأن بعضَ علماء اللغة ذكر أن لفظ «اليدين» ـ بالياء ـ استُخْدِمَ بمعنى القدرة، فقد جاء في «تاج العروس»: «قال ابنُ سيده: وقولهم: لا يدين لك بهذا؛ أي: لا قوةَ لك به»(٣). وابن سيده من علماء اللغة، ولم ينكر ذلك بل استعمله، واستعمل سيبويه في كتابه لفظ «يدين» بمعنى القدرة في موطنَين(٤).

وقد يقال: استعمالُ لفظ اليدين في معنى القدرة والنعمة قليلٌ، فلما كان كذلك أطلق ابن تيميَّةَ نَفْيَه، فليس مرادَه النفيُ المُطْلقُ؛ وإنما مُطْلقُ النفي.

حقيقةُ مذهب المعتزلة والمُلَفِّقة في صفة اليدين:

اتفق الْمُعَطِّلة وكثير من المُلَفِّقةُ على أن صفةَ اليدين والقدمين وغيرِها من هذه الصفات الخبرية يجب أن تؤوَّلَ عن ظاهرها، وأوَّلوها بتأويلات كثيرة، وأشهرُ التأويلات المذكورة لديهم: إما معنى النعمة، أو معنى القدرة، فقد ذكر القاضي عبد الجبار أن اللهَ لا يليق به أن يَتَّصِفَ باليدين الحقيقية؛ لأنها من أوصاف الأجسام، وتقتضي التبعُّضَ والتجزؤ، ثم قال: «والمراد بذلك: أن نِعْمَتيه مبسوطتان على العباد»(٥)، وأراد به نعمةَ الدنيا ونعمة الآخرة، أو النعمةَ الظاهرة والنعمة الباطنة، وذكر أنه قد يُعبَّر باليد عن النعمة،

---

(١) انظر: الشافية الكافية، لابن القيم (٥).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٧/ ٣٧٣).

(٣) تاج العروس، للزبيدي (٤٠/ ٣٥١).

(٤) انظر: الكتاب، لسيبويه (٢/ ٢٧٩)، وانظر مقال: فائدة في التثنية، مقبل الدعدي، وهو منشور في النت.

(٥) متشابه القرآن (١/ ٢٣١).

فيقال: لفلان عندي يدٌ، أو أيادٍ، أو يدٌ جسيمةٌ[١].

ويقول ابن جماعةَ: «اعلم أن اليدَ لغةً حقيقةٌ في الجارحة المعروفة، وتستعمل مجازًا في معانٍ متعددة كما سنذكره؛ إن شاء الله، وإذا ثبت بالدليل العقلي تنزيهُ الله تعالى عن الجوارح لِما فيه من التجزؤ المؤدي إلى التركيب، وجب حَمْلُ اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني المستعملة بين أهل اللسان؛ وهي: النعمة، والقدرة والإحسان»[٢].

وكلامُ ابن جماعةَ يلخص رؤيةَ المُلَفِّقة والْمُعَطِّلة في التعامل مع هذا النوع من الصفات الخبرية الذاتية، ورؤيتُهم في صفة اليدين مبنيَّةٌ على **مقدمتين أساسيتين**:

المقدمة الأولى: أن اتصافَ الله باليدين محالٌ؛ لأنه يقتضي الجسميَّةَ والتَّركيبَ.

والمقدمة الثانية: أن لفظَ «اليدين» له في اللغة معانٍ لا تقتضي النقصَ في حق الله؛ وهي معنى النعمة أو القدرة؛ فيجب أن تُثْبَتَ لله.

وكلا المقدمتين غَلَطٌ:

أما المقدمة الأولى، فقد تحدثنا عنها كثيرًا؛ وهي: أن الصفاتِ الخبريةَ لا تقتضي التجسيمَ، وذكرنا مواطنَ الخلل في هذه الحُجة.

وفي خصوص صفة اليدين يقول الذهبيُّ في مناقشة عقلية مُلْزِمة: «لِمَ قلتم أيضًا: إن اليدَ إنما تكون حقيقةً في هذه الجارحة؟ بل إنما اليدُ لفظٌ مشتركٌ؛ وهي بحسب ما تضاف إليه، ومن جنس ما توصف بها، فإذا كان الموصوفُ بها حيوانًا كانت جارحَة، وإن كان تمثالًا من صفراءَ وحَجَرٍ كانت صفراءَ وحَجَرًا، وإن كان تمثالًا عرَضًا في حائط كانت عَرَضًا، وإن كان ليس كمثله شيءٌ وليس بجسم كانت ليس كمثلها شيءٌ وليست بجسم.

فإذا قلت مثلًا: عندي صنمٌ من نُحاس له يدان ورجلان، هل بَقِيَ يُفْهَمُ أن يدَيه ورجليه جوارحُ لحمٍ ودم؟! وإذا قلت: عندي نَحْتٌ من خشب له رجلان هل يسبِقُ إلى الذهن أنها جارحتانِ أيضا؟! وإذا قلتَ: ما أَجْسَرَ يدي زيد على الكتابة! هل الظاهرُ من هذا الكلام أن يدَيه غيرُ جارحتين؟ أم هل إذا قلت: إن اللهَ ﷻ ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا عَرَضٍ وخلَق آدم بيديه، هل يَفهم ذو لُبٍّ أن يدَيه الكريمتين جسمٌ وعَرَضٌ أو جارحةٌ أو شَبَهُها شيءٌ؟!

وكذلك إذا قلتَ: قلبُ العباد بين أصبُعين من أصابع الله ﷻ، وإن اللهَ ليس بأعورَ، أو حتى يضَعَ ربُّ العزة فيه قَدمه، يعني: جهنمَ، أو عَجِب ربُّنا من شابٍّ ليس له صَبْوةٌ،

(١) انظر: متشابه القرآن (١/ ٢٣١).

(٢) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (١٢٤).

فكما أنه ﷻ لا يُتصوَّرُ في الذهن، ولا يُمَثَّلُ في العقل، فكذلك يداه وسائرُ صفاته لا تُصَوَّرُ في الذهن، ولا تُمَثَّلُ في العقل...

وإذا كان كذلك، فصِفةُ كل شيء بحسَبه، فإذا سبق إلى ذهننا كيفيةُ الموصوف وتصوَّرْناه، تصوَّرْنا صفاته، وإن لم يسبق إلى ذهننا ولم نتصوره، لم يسبقْ إلى ذهننا فننفيَه ولم نتصوَّرْه، هذا لا شكَّ فيه.

فإن قيل: قد صار العُرف أن اليدَ هي الجارحةُ المعهودةُ.

قلنا: وكذلك قد صار في العرف أن العلم والسمع والبصر أعراضٌ قائمةٌ بأجسام، فما الفرق؟»[1].

ومما يدلُّ على ذلك أن اللهَ تعالى وصف الملائكةَ بأن لها أيدٍ؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُۖ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ولا أحدَ يقول: إن جنسَ أيدي الملائكة من جنس أيدي البشر، مكوَّنةٌ من دم وعصبٍ ولحم وعظم؛ وإنما كلُّ يدٍ تتَّصِفُ بما يَتَّصِف به من نُسِبَتْ إليه.

أما المقدمة الثانية، فهي مبنيَّة على خلل عميق في رؤية المتكلمين؛ حاصلُه: أن التأويلَ عند المتكلمين ليس المرادُ منه تحديدَ مراد المتكلم؛ وإنما المرادُ تحديدُ المعاني التي يَصِحُّ أن يُحمل عليها مرادُ المتكلم، فيحملونه بناءً على أصولهم، فحين تنظر في كلام المتكلمين هنا لا تجدهم يقولون: والدليلُ على أن اللهَ أراد كذا وكذا من الأدلة؛ وإنما يقولون: والدليلُ على أن هذا النصَّ لا يُراد به كذا أنه يصِحُّ في لغة العرب.

والجوابُ عليهم أن يُقالَ: لا نزاعَ في أن لفظ «اليد» يستخدم في لغة العرب بمعنى القدرة والنعمة، فمحلُّ البحث ليس هنا؛ وإنما محلُّ البحث: هل الله ﷻ أراد في تلك النصوص التي نسَب فيها اليدين إلى ذاته أراد المعنى الحقيقيَّ أم المعنى المجازي؟

ومسلكُ المتكلمين يوهِمُ أن أهلَ السُّنَّة ينازعونهم في أن لفظ «اليد» لا يُستخدم في اللغة إلا في اليد الحقيقية، ولكنَّ الأمرَ ليس كذلك، فأهلُ السُّنَّة يقولون: إن العربَ تستخدم اليد، و«اليدان»، واليدين في غير اليد الحقيقية في النعمة والقدرة، ولكنهم يقولون: هذه المعاني ليست مرادةً لله في النصوص التي عبَّر بها عن نفسه.

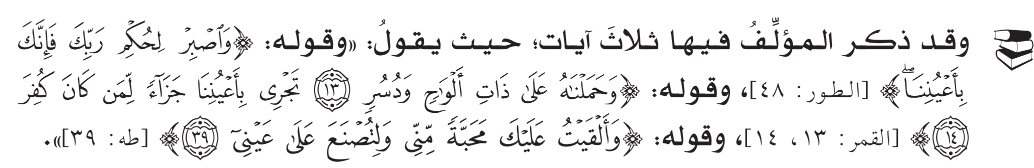
فإذا أراد المتكلمون الجوابَ على ما يقرره أهل السُّنَّة فإنه لا يكفي إثباتُ أن العرب استعملوها في معانٍ مجازية؛ وإنما لا بُدَّ من إثبات أن اللهَ يريد تلك المعانيَ المجازية، لكنَّهم لم يثبتوا ذلك، وغايةُ ما فعلوا إثباتُ أن العربَ استعملوا لفظ «اليد» في المعاني المجازية، وهذا قصورٌ في الإثبات، وليس هو محلَّ البحثِ.

---

(١) إثبات صفة اليد لله تعالى؛ ضمن مجموع فيه ثلاث رسائل عقدية (٤٢).

الصفة التاسعة عشر

صفةُ العينين



وقد ذكر المؤلِّفُ فيها ثلاثَ آيات، حيث يقولُ: «وقوله: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: ٤٨]، **وقوله:** ﴿وَحَمَلۡنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلۡوَٰحٖ وَدُسُرٖ ١٣ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ ١٤﴾ [القمر: ١٣، ١٤]، **وقوله:** ﴿وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾ [طه: ٣٩]».

قبل أن ندخل في تفاصيل صفة العينين لا بُدَّ أن نفرِّقَ بين مبحث العينين ومبحث البصر والرؤية.

فالبصرُ والرؤية هما المعنى الذي يتحقَّق به رؤيةُ المبصَرات، وأما العين فهي الأداة التي يتحقَّق بها هذا المعنى، فالبصرُ والرؤية من الصفات المعنوية؛ أي: الصفاتِ التي ليس لها عينٌ في الخارج، فهي من جنس صفة العلم، والحياة، والقدرة ونحوها، وأما العينُ فهي من الصفات العينية؛ أي: التي لها عينٌ في الخارج، فهي من جنس صفة اليدين والقدمين والوجه، فصفةُ العينين من جنس صفة الوجه، واليدين، والقدمين.

مسالكُ النصوص الشرعية في الدلالة على صفة العين:

تعدَّدت مسالكُ النصوص الشرعية في إثبات صفة العين، **ومنها:**

المسلك الأول: الإثباتُ الصَّريح المباشر؛ كما في قوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ ففيهما إثباتٌ لصفة العين بطريقةٍ مباشرة وصريحة.

المسلك الثاني: استعمالُ مسلك تحقيق الصفة[1]؛ ومن ذلك حديثُ أنس بن مالك أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن اللهَ لا يخفى عليكم؛ إن اللهَ ليس بأعورَ**»؛ ووضَع أصبُعَه على عينه[2]. فاستعمل الإشارةَ الحسية تحقيقًا لمعنى الصفة التي يتكلم عنها.

---

(١) سبق التنبيه على معنى هذا المسلك مرارًا.

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٠٧)، (٣٣٣٧)، (٣٤٣٩)، (٣٤٤١)، (٤٤٠٢)، (٥٩٠٢)، ومسلم (١٦٩)، (١٧١).

تنبيهٌ:

هناك حديثٌ آخرُ مشابهٌ لهذا الحديث؛ وهو حديثُ أبي هريرةَ رضي الله تعالى عنه، أن النبيَّ ﷺ قرأ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٥٨﴾ [النساء: ٥٨] قال أبو هريرةَ: «**فوضع النبيُّ ﷺ إبهامَه على أذنه والتي تليها على عينه**»[١]. فهل هذا الحديث يدلُّ على إثبات صفة العين بأسلوب تحقيق الصفة؟

الأقربُ: أن هذا الحديثَ يدلُّ على إثبات صفة البصر لا صفة العين؛ لأن السياقَ الذي جاء فيه هو سياقُ البصر وليس العينِ؛ وإنما غايةُ ما فيه إثباتُ صفة البصر بأسلوب التحقيق.

وقد استدلَّ بعضُ العلماء بهذا الحديث على إثبات صفة العين، ولكن إذا كان هذا صحيحًا فإنه يلزمُه أن يستدلَّ بهذا الحديث على إثبات صفة الأذن؛ لأن النبيَّ ﷺ وضع إصبعه على أذنه.

عددُ ما يَتَّصِفُ اللهُ به من صفة العين:

الصحيحُ: أن اللهَ ﷻ له عينان، ولكن ليس في إثبات التثنية في العينين نصٌّ صريح مثلُ اليدين، فاليدان جاء فيها نصٌّ صريحٌ؛ كقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٥٧]، وغير ذلك من الآيات.

والمعتمَدُ في إثبات صفة العينين الاستنباطُ والاجتهاد، وقد توارد على إثبات التثنية في صفة العين عددٌ من الأئمة؛ كابن خُزَيْمةَ والدارمي واللالكائي وغيرهم[٢]، وممن أثبت أن لله عينين: الأشعريُّ والباقِلَّانيُّ، وقد نصُّوا على ذلك صراحةً[٣]، وحكاه بعضُ العلماء كالأشعري وغيره إجماعًا بين الأمَّة[٤].

والصيغُ الشرعيةُ في إثبات صفة العينين جاءت **بصيغتين صريحتين**:

الصيغة الأولى: صيغةُ الإفراد: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩].

والصيغة الثانية: صيغةُ الجمع: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

لكن صيغةَ التثنية لم تَرِدْ بنصٍّ صريح مباشر إلا في حديث واحدٍ؛ وهو قولُ

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٢٨) وصححه الألباني.

(٢) انظر: التوحيد، لابن خزيمة (٩٦/١)، ونقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد، للدارمي (٣٠١/١)، وشرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي، حسن أبو الأشبال (٣٠/٧).

(٣) انظر: الإبانة، عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (٢٢).

(٤) انظر: رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري (١٢١).

النبي ﷺ: «**إن العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يقوم بين عيني الله**»[١]، لكن هذا الحديث ضعيفٌ جدًّا.

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في تفسير قوله تعالى: «﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ أنه أشار بيده إلى عينيه»[٢].

ومن أقوى النصوص التي يمكن أن يستنبَط منها إثباتُ العينين لله تعالى حديثُ أنس بن مالك رضي الله عنه، أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن اللهَ لا يخفى عليكم؛ إن اللهَ ليس بأعورَ**» وأشار إلى عينه «**وإن المسيحَ الدجَّالَ أعورُ العين اليُمْنى؛ كأنَّ عينَه عِنَبةٌ طافيةٌ**»[٣].

ووجهُ الدلالة من هذا الحديث: أن النبيَّ ﷺ ذكر أن اللهَ ليس بأعورَ، وذكر علامةَ نقص الدجال بأنه أعورُ مطموسُ العين اليمنى، فمجموع هذين الأمرين يدلُّ على أن لله عينين.

وقد استدلَّ عددٌ من أئمة السلف بحديث أنس رضي الله عنه السابق على إثبات العينين لله تعالى، يقول الدارميُّ بعد أن ذكر حديث أنس رضي الله عنه: «العَوَرُ عند الناس ضدُّ البصر، والأعورُ ضد البصير بالعينيين»[٤].

وهذا هو الذي يشير إليه فِقْهُ الإمام البخاري؛ حيث يقولُ: «باب قول الله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩]، وقوله جلَّ ذكره: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]»، ثم ذكر حديثَ الأعور الدجال.

فهذا الصنيعُ من الإمام البخاري يُشير إلى أنه يرى أن لله عينين؛ ووجهُ ذلك: أنه ذكَر صيغةَ الإفراد، ثم ذكر صيغةَ الجمع، ثم ذكر الحديثَ الذي يفيد التثنيةَ، فذكر ثلاثةَ نصوص، واحدةٌ بصيغة الإفراد ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾، والنصُّ الآخر بصيغة الجمع ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، ثم ذكر حديثَ أنسٍ، وحديثَ ابن عمر رضي الله عنهما في الدجال.

دفْعُ الاعتراضات على الاستدلال بحديث الأعور الدجال:

الاستدلالُ بحديث الأعور الدجال على إثبات صفة العينين لله تعالى عليه اعتراضات متعددة، وأشهرها **ثلاثةُ اعتراضات**:

الاعتراض الأول: القدح في صحة الحديث، وممن قال بذلك الرازيُّ؛ حيث يقولُ

---

(١) أخرجه المروزي (١٢٨) وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه اللالكائي (٦٩١).

(٣) أخرجه البخاري (٧٤٠٧)، (٣٣٣٧)، (٣٤٣٩)، (٣٤٤١)، (٤٤٠٢)، (٥٩٠٢)، (٦١٧٥)، ومسلم (١٦٩)، (١٧١).

(٤) البيهقي وموقفه من الإلٰهيات، للغامدي (٣٠٠).

بعد أن ذكَر حديثَ الأعور الدجَّال: «أليس راوي هذا الحديث هو ابنَ عمر رضي الله عنهما؟! ثم من المشهور أن عمرَ لـمَّا روى قوله عليه السلام: «**إن الميتَ لَيُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه**»؛ طعَنَتْ فيه عائشةُ، وذكرت أن هذا الكلامَ من الرسول صلى الله عليه وسلم كان مسبوقًا بكلام آخرَ؛ فلِم لا نتمسَّكُ في هذا الخبر بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ونزعُمُ أن هذا الكلامَ كان مسبوقًا بكلام آخرَ لو حُكِيَ لزال الإشكالُ»(١).

حاصلُ ما يريد أن يقوله الرازي: أن ابنَ عمر رضي الله عنهما لم يضبِطْ لفظ الحديث، ولم ينقُلْه إلينا كما هو؛ بدليل أن لدينا شاهدًا آخرَ أخطأ ابنُ عمر فيه، خطَّأته فيه عائشةُ، فلما أخطأ ابنُ عمر رضي الله عنهما في ذلك الشاهد؛ دلَّ ذلك على إمكان أن يكونَ مخطئًا هنا، وبناءً عليه يمكن أن نقول: إن ابنَ عمر أخطأ؛ لأن لدينا أصلًا يعارِضُ ما نقلَه؛ وهو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ الذي ينفي صفةَ العينين.

لكن الاعتراضَ غيرُ صحيح؛ وذلك لعدد من الأمور:

الأمر الأول: أن الحديثَ لم يَرْوه ابنُ عمر رضي الله عنهما فقط؛ وإنما رواه أيضًا أنسُ بن مالك رضي الله عنه، وكلا الحديثين في البخاري، فإنِ افترضنا أن ابنَ عمر رضي الله عنهما أخطأ، فما الدليلُ على أن أنسًا رضي الله عنه قد أخطأ في روايته؟!

الوجه الثاني: أن عائشةَ رضي الله عنها لم تطعَنْ في ابن عمر رضي الله عنهما؛ وإنما رأت أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم لم يقُلْ ذلك؛ ظنًّا منها أنه مخالِفٌ لِما فهِمَتْه هي من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: ٧]، فهي لم تقل: إن ابنَ عمر أخطأ؛ لأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال نقيضَ قوله؛ وإنما ظنَّتْ أن تعذيبَ الميت ببكاء أهله عليه معناه: أنه يُعذَّبُ بغير فعله، واللهُ عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: ٧]؛ فعائشةُ رضي الله عنها في النهاية لم تطعَنْ في ابن عمر رضي الله عنهما؛ وإنما اجتهدت في تخطئته؛ فهي لم تخطِّئِ ابنَ عمر لأنه لم يأتْ بالنص كاملًا، ولا لأنه لم يضبِطِ النصَّ؛ وإنما خطَّأَتْه بناءً على فهمها لنصٍّ آخر، وقد دلت النصوص على أن ما فهمته ليس صحيحًا.

الوجه الثالث: أن يُقالَ: زعم الرازي أن مسلكه الذي يسلُكُه مماثِلٌ لمسلك عائشة رضي الله عنها ـ غيرُ صحيح؛ ووجهُ ذلك: أن عائشةَ لم تكن تنطلق من أصل كليٍّ عقليٍّ حاكمت النصوصَ إليه كما فعل الرازي؛ وإنما انطلقت من فَهْمٍ فهِمَتْه من بعض النصوص الشرعيَّةِ.

وهناك فرقٌ بين من يُحاكِمَ الحقائق الشرعية إلى أصول كلية عقلية، وبين من انطلق في النظر في بعض النصوص بناءً على نصوص أخرى، والحقيقةُ أن الرازيَّ لا يعتمد على

---

(١) أساس التقديس (١٦٢).

قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]؛ وإنما يعتمِدُ على هذه الآية من باب الاستئناس والاعتضاد، وليس من باب التأسيس.

أما الأصلُ الذي أسَّس عليه موقفَه فهو دليلُ الحدوث، ودليلُ التركيب، وهما من الأصول العقلية، وليسا من الأصول الشرعية، فادِّعاء الرازيِّ بأن موقفَه مماثلٌ لموقف عائشة رضي الله عنها ليس صحيحًا.

الاعتراض الثاني: أن الاستدلالَ بهذا الحديث ـ حديثِ الأعور الدجال ـ على إثبات صفة العينين لله ﷻ فيه تشبيهٌ للخالق بالمخلوق، وجهُ ذلك: أن المنفيَ عن الله هو العَوَرُ، وكونُ ذلك ـ يعني: العَوَرَ ـ دالًّا على ثبوت العينين إنما هو باللازم، وليس بالتطابُق، أو التضمُّن؛ فالعَوَرُ لا يتضمن في نفسه الدلالة على أن يكونَ في عين دون أخرى؛ وإنما قد يكون فيمن له أعينٌ.

وبناءً عليه؛ فالاستدلالُ بالحديث على إثبات العينين لله تعالى قائمٌ على اللازم، وتحديدُ اللازم إنما كان بناءً على ما نعرفه من جنس المخلوقات، فمن اعتمد على هذا الحديث في إثبات العينين لله تعالى فهو في الحقيقة قد قاسَ اللهَ على المخلوقات.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح؛ لعدد من الأمور:

الأمر الأول: أنَّا لم نعتمِدْ على مجرَّد نفي العَوَر؛ وإنما اعتمادُنا على هذا الحديث مبنيٌّ على معنيين معًا، وهما: نفيُ العور عن الله ﷻ، ثم تفسيرُه فيما يتعلَّق بالدجال بأنه مطموسُ العين اليمنى؛ فمجموعُ هذين الأمرين يدلُّ على التثنية.

الوجه الثاني: أن دلالةَ نفي العور على الثنية ليست من باب لازم؛ وإنما هي من باب الحقيقة والمقتضى، يقول ابنُ فارسٍ في كتابه: «العين والواو والراء؛ وهو العَوَرُ، أصلان: أحدُهما يدلُّ على تداول الشيء، والآخر يدلُّ على مرض في إحدى عيني الإنسان، وكلِّ ذي عينين»[1].

فهذا التفسير من ابن فارس يدلُّ على أن العورَ في لغة العرب لا يُطْلَق إلا على من له عينان؛ وبناءً عليه فدلالتُه على إثبات العينين هي من جهة المقتضى، وليس من جهة اللازم.

الاعتراض الثالث: أن هذا الحديثَ ـ حديثَ الأعور الدجال ـ لا يدلُّ إلا على نفي النقص عن الله ﷻ، ولا يُقصَدُ به إثباتُ صفة العينين أصلًا، وهذا القول ذكره ابنُ الجوزي؛ حيث يقولُ: «وقد ذهب القاضي أبو يعلى إلى أن العينَ صفةٌ زائدة عن الذات، وقد سبقه أبو بكر ابنُ خُزَيْمَةَ صاحبُ كتاب «التوحيد»، وفيه طامَّاتٌ، فقال: لربنا

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ١٨٤).

عينان ينظُرُ بهما، وقال ابن حامد: يجب الإيمانُ بأن له عينين، وهذا ابتداعٌ لا دليلَ عليه؛ وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله ﷺ: «**ليس بالأعور**»؛ وإنما أُريدَ نفيُ النقص عنه سبحانه وتعالى، ومتى ما نسَب أنه سبحانه وتعالى لا يتجزَّأ لم يكن لِما يُتخيَّل من الصفات وجهٌ»[(١)].

ومعنى كلام ابن الجوزي: أن هذا الحديث لا يُراد به إثباتُ الصفة من حيث الأصلُ؛ وإنما غايةُ ما يُراد به نفيُ النقص عن الله سبحانه وتعالى؛ خاصَّةً إذا استحضرنا الأصل الكليَّ؛ وهو نفيُ التركيب ونفيُ التجسيم عن الله سبحانه وتعالى.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح؛ فلا شكَّ أن الحديث أراد نفيَ النقص، ولكن نفيَ النقص فيه جاء مفسرًا، فالنبيُّ ﷺ أراد أن يُثبِتَ بأن اللهَ سبحانه وتعالى ليس ناقصًا، وبيَّن لنا كيف ذلك؛ وهو أنه ليس بأعور.

وقد خاطب الناسَ بلفظ يعرفونه في لغتهم؛ وهو لفظ «العور»؛ فالادعاءُ أنه لا يُراد به إلا نفيُ النقص فقط غيرُ صحيح؛ لأنه مفسَّر في الحديث.

الاعتراض الرابع: أن دلائلَ كون الدجال ليس هو اللهَ ظاهرةٌ، فكيف يحتجُّ النبيُّ ﷺ على ذلك بقوله: «**إنه أعورُ، وإنَّ ربَّكم ليس بأعورَ**».

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح؛ لأن المعروفَ من عادة البشر أنهم قد تَعرِض لهم من الجهالات والشبهات ما يحول دون معرفة الأمور البينة الظاهرة؛ فأراد النبي ﷺ أن يذكر للناس معنًى حسيًّا لا يخفى على أحد؛ حتى لا يَعرِضَ لهم ما يحول دون معرفة كذب الجهال.

وقد تعرَّض ابنُ تيميَّةَ للجواب على هذا الاعتراض فقال: «وهذا السؤال يدلُّ على جهل قائله بما يقع فيه بنو آدم من الضلال، وبالأدلة البينة التي تبين فسادَ الأقوال الباطلة، وإلا فإذا كان بنو إسرائيل في عهد موسى ظنُّوا أن العجل هو إلٰهُ موسى؛ فقالوا: هذا إلٰهكم وإلٰه موسى، وظنوا أن موسى نَسِيَه، والنصارى مع كثرتهم يقولون: إن المسيحَ هو الله، وفي المنتسبين إلى القبلة خلقٌ كثير يقولون ذلك في كثير من المشايخ وأهلِ البيت، حتى إن كثيرًا من أكابر شيوخ المعرفة والتصوف يجعلون هذا نهايةَ التحقيق والتوحيد؛ وهو أن يكونَ الموحِّدُ هو الموحَّدَ. . .

فكيف يُستبعد مع إظهار الدجال هذه الخوارقَ العظيمة أن يُعتقد فيه أنه اللهُ؛ وهو يقول: أنا الله؟! وقد اعتُقد ذلك فيمن لم يظهر فيه مثلُ خوارقه من الكذابين، وفيمن لم يقل: أنا اللهُ؛ كالمسيح وسائر الأنبياء والصالحين»[(٢)].

---

(١) دفع شبه التشبيه، بأكف التنزيه، لابن الجوزي (١١٤).

(٢) الجواب الصحيح، لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٣/ ٣٢٥).

تحقيقُ مذهب أهل السُّنَّة في صفة العينين:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن صفةَ العين صفةٌ ذاتيةٌ خبريةٌ عينيةٌ، فهذه ثلاثةُ قيود.

ومعنى كونها ذاتيةً: أي: أنها لا تنفكُّ عن ذات الله ﷻ.

ومعنى كونها خبريةً: أي: أننا لا نعتمد في إثباتها إلا على الخبر والنقل، وليس لدينا أدلة عقليةٌ تُثْبِتُها.

ومعنى كونها عينيةً: أي: أنها من جنس صفة القدمين، واليدين، والوجه، وليست من جنس صفة القدرة، والإرادة، والمحبة، والرضا، ونحوه.

موقفُ الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة من صفة العينين:

تُعَدُّ صفةُ العينين من الصفات التي اتفق فيها موقفُ المُلَفِّقة وموقف الْمُعَطِّلة، فاتفقوا جميعًا على تأويلها، وإنكارِ أن يكونَ الله مُتَّصِفًا بها حقيقةً.

يقول القاضي عبد الجبار في تأويل صفة العين في أثناء تفسيره لأمر الله لهودٍ: «والمراد بذلك ـ يعني: العين ـ أن اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة»[(١)]، وسمَّى ذلك أعينًا من جهة التوسُّع كما يقول القائل لغيره: افعل ذلك بمرأًى ومسمَعٍ مني.

مستنداتُ الْمُعَطِّلة في تأويل صفة العين:

استند الْمُعَطِّلة في تأويلهم لصفة العين الثابتة لله تعالى إلى عدد من المستندات، **أهمها مستندان:**

المستند الأول: إثباتُ صفة العينين يقتضي التجسيمَ والتركيب في حق الله ﷻ، يقول ابن جماعةَ: «اعلم أنه إذا ثبت تنزيهُ الله تعالى عن الجهة والجوارح كما تقدم ـ يعني: في كتابه ـ وجب تأويلُ هذه الآيات بما يليق بجلاله، هذه الآيات ـ يعني: الآيات الواردة في صفة العينين ـ فالمرادُ واللهُ أعلم مَزيدُ الاعتناء والحراسة وذلك بمرأًى منا»[(٢)].

ففسَّروا صفة العين بلازمها مع إنكار حقيقتها، وأرجَعوها إلى جنس الأفعال، وأخرجوها من جنس الصفات الذاتية.

وهذا المسلكُ هو المسلك المعتمدُ عند المؤولة، ثم جاؤوا إلى النصوص وأثاروا عليها الشبهاتِ.

وقد ناقشنا اعتمادهم على هذا الأصل كثيرًا، وبيَّنا وجه الغلط فيه، وبيَّنا أن تلك الحُججَ ـ شبهة التركيب والتجسيم ـ قائمةٌ على ألفاظ مُجْمَلة، وعلى حُجَجٍ ودعاوى لا صحة لها.

---

(١) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (ص٤٤٩).

(٢) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (١٣٠).

وثمة تقريرٌ للإمام الدارميّ يبيِّن كيفية تعامل أئمة السلف مع مثل هذه الاعتراضات؛ حيث يقولُ الدارميُّ: «يقال لهذا المعارض ـ وهو الثلجيُّ أو بِشْرٌ المَريسيُّ ـ: أما ما ادَّعيت أن قومًا يزعمون أن لله عينًا، فإنا نقوله؛ لأن اللهَ قاله ورسوله ﷺ، وأما جارحٌ كجارح العين من الإنسان على التركيب، فهذا كذبٌ ادَّعَيْته عمدًا لِما أنك تعلم أن أحدًا لا يقوله، غير أنك لا تألو ما شنَّعْتَ؛ ليكون أنجعَ لضلالتك في قلوب الجهَّال، والكذبُ لا يصلح منه جِدٌّ ولا هَزلٌ، فمِن أيِّ الناس سمعت أنه قال: جارحٌ مُرَكَّبٌ؟!

فأشر إليه، فإن قائله كافرٌ، فكم تكرر قولُك: جسمٌ مركَّبٌ، وأعضاء، وجوارح، وأجزاء؛ كأنك تهوِّلُ بهذا التشنيع علينا أن نكُفَّ عن وصف الله بما وصف نفسه في كتابه، وبما وصفه الرسولُ، ونحن وإن لم نصِفِ الله بجسم كأجسام المخلوقين، ولا بعضو، ولا بجارحة، لكنا نصفه بما يغيظك من هذه الصفات التي أنت ودُعاتُك لها منكرون، فنقول: إنه الواحدُ الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، ذو الوجه الكريم، والسمع السميع، والبصرِ البصير، نورُ السمٰوات والأرض»[1].

ففي هذا التقرير يذكر الإمام الدارميُّ بأن الْمُعَطِّلةَ يعتمدون على التهويل والتشنيع في أقوالهم، فيصفون من يثبتُ الصفاتِ الواردةَ في القرآن والسُّنَّة على ظاهرها بأنه ينسُبُ إلى الله التشبيهَ والجوارحَ المعروفة في البشر، وبيَّن الدارميُّ أن ذلك ليس بلازم، فلا أحدَ يقول: إن صفاتِ الله مثلُ صفات البشر؛ فالاعتماد على مثل تلك التهويلات لا يقدِّم ولا يؤخِّر في الموقف من صفات الله تعالى.

المستندُ الثاني: الادِّعاءُ بأن الاعتمادَ على النصوص الواردة في صفة العين يؤدي إلى نسبة النقص إلى الله تعالى، فقد ادَّعى المؤولةُ أن الاعتمادَ على ظواهر النصوص الشرعية الواردة في صفة العين يؤدي إلى نسبة النقص إلى الله تعالى؛ فلا بُدَّ من تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وأن أهلَ السُّنَّة لا يلتزمون ظاهرَها.

وفي تلخيص ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «قالوا ـ يعني: الناقضين للإسلام والمعترضين عليه ـ: ثم ذكَر اللهُ بعدُ ما يدلُّ على جواز الجوارح عليه؛ فقال: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا﴾ [هود: ٣٧]، وإذا جازت الأعينُ عليه جاز سائرُ الأعضاء كما تقول المجسِّمةُ ـ يعني: كما يقول أهلُ السُّنَّة والجماعة ـ وهذا باطلٌ عندكم أيُّها المعتزلةَ فما جوابُكم؟

يقول القاضي: والجوابُ عن ذلك: أن ظاهره يقتضي أن يصنع الفلكَ بأعينه، ولا يقول أحدٌ من المجسِّمة أن الفاعلَ منا يفعل بعينه تعالى أو بأعينه؛ وإنما يفعل بقدرته

(١) الرد على بشر المريسي (٣٢١).

وبحسب آلته وعلومه، وبعدُ، فإنه يقتضي أن لله أعينًا، وليس ذلك مذهبَ القوم ـ يعني: المجسمة ـ لأنهم يقولون: إن لله عينًا واحدةً، ومنهم من يثبت له عينين، وهذا يقتضي أن له أعينًا من غير أن يتوقَّف على عدد؛ لأن لفظَ الجمع لا يُخَصّص، وهذا بخلاف دين المسلمين، فلا ضرورةَ للقوم من الرجوع إلى أن يتأولوا الآية، ويعترفوا بأن الظاهرَ لا يدلُّ ولا يشهد على صحة قولهم»[1].

وكلامُ القاضي عبد الجبار يتضمَّن **اعتراضين** على استدلال أهل السُّنَّة بالنصوص الواردة في صفة العين:

الاعتراض الأول: أن ظاهرَها يقتضي أن المخلوقَ مصنوعٌ بواسطة عين الله، فعينُ الله أشبهُ بالآلة التي يُصْنَعُ بها؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا﴾ [هود: ٣٧]؛ يعني: باستعمال أعيننا باعتبارها آلةً للصنع، وهذا لا يقول به أحدٌ من المسلمين.

الاعتراض الثاني: أن هذه الآيةَ جاءت بصيغة الجمع، وصيغةُ الجمع تدلُّ على التعدُّد؛ فيقتضي أن لله أعينًا كثيرة، وتعدُّدُ الأعين يدلُّ على إثبات النقص لله ﷻ؛ لأن كثرةَ الأعين ليس مدحًا.

فخرج القاضي عبد الجبار بأن هذه النصوصَ يستحيل ـ كما يقول ـ أن نأخُذَ بظاهرها؛ لأن ظواهرَها تدلُّ على نسبة النقص لله ﷻ من تينك الجهتين.

ولكن هذه الاعتراضاتِ غيرُ صحيحة؛ وذلك لأمور:

الأمر الأول: أنَّا لا نُسَلِّمُ أن ظاهرَ النص يقتضي أن يكونَ الصنعُ باستعمال عين الله ﷻ وجعلها آلةً، فهذا ليس معروفًا في لغة العرب، فالعربُ لا تفهم من ذلك التركيب: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ أنها آلةٌ يكون الصنعُ بها، فإن الباءَ في هذه الآية لا يُراد بها الاستعانةُ؛ وإنما ضُمِّنت معنى الحفظ والعناية؛ فالآيةُ كما أنها تتضمَّن معنى الحفظ فهي دالةٌ على إثبات صفة العين؛ فدلالتُها مركَّبةٌ من المعنيين معًا.

فليس المرادُ منها أن الإنسانَ يصنع الفلكَ باستعمال عين الله؛ وإنما المرادُ بها: أن اللهَ ﷻ يرعاه ويحفظه، والعربُ لا تعبِّر بهذا اللفظ إلا لمن كان له عينان، فلا يقال له مثلًا: إنك تعمل تحت عيني الجدار، ويريد به أن الجدارَ: يحميك مثلًا، أو يحوطك، فالمجازُ لا يقبل مثل هذه المعاني.

الأمر الثاني: أن القاضيَ عبد الجبار وغيره خلط بين الموقف من نصوص الصفة، وبين الموقف من الصفة ذاتها، فلو أن عالمـًا فسَّر قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]؛ بمعنى: تجري بحفظنا وعنايتنا؛ وهو في الوقت نفسه يثبِتُ صفةَ العينين، فالأمرُ معه

(١) متشابه القرآن (١/ ٣٨٠).

قريب؛ لأن البحثَ معه ليس في إثبات أصل الصفة؛ وإنما في تفسير بعض النصوص الواردة فيها.

والمشكلة مع المؤولة والمُفَوِّضة ليست في فهم نصوص الصفة؛ وإنما في إثبات أصل الصفة، وهذا هو الفرقُ الجوهري بين ما روي عن بعض أئمة السلف من المنازعة في بعض النصوص الواردة في الصفات، وبين ما يقرره علماءُ الكلام في الصفات.

فالمتكلمون يُضخِّمون التفسيراتِ المرويةَ عن السلف ويجعلونها دليلًا على وجود التأويل في النصوص الأخرى، وهذا لا مسوِّغ له؛ لأنهم يخلطون بين البحث في معنى الآية والنص وبين البحث في الموقف من الصفة، والمشكلةُ الحقيقية إنما هي في الموقف من الصفة، وليس في تفسير النص الوارد في الصفة.

الأمر الثالث: أن صيغةَ الجمع لا تدلُّ على التعدد في كل الأحوال، ومما يدلُّ على ذلك أن اللهَ تعالى استعمل ضميرَ الجمع في التعبير عن نفسه، ولا أحدَ من المسلمين يقول بأن ذلك يقتضي التعدُّدَ في ذاته سبحانه، فإذا كان التعبيرُ عن الذات بضمير الجمع لا يدلُّ على التعدد، فكذلك التعبيرُ عن الصفات لا يدلُّ على التعدد.



الصفة العشرون

صفةُ الرؤية

صفةُ الرؤية بمعنى: أن اللَّه يَرى، وليس بمعنى: أن اللَّه يُرى، ذكر المؤلِّفُ فيها ثلاث آيات، حيث يقولُ: «وقولُه: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾﴾ [العلق: ١٤]، **وقوله:** ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٢٢٠﴾﴾ [الشعراء: ٢١٨ ـ ٢٢٠]، **وقوله:** ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ١٠٥]».

والرؤيةُ هنا بمعنى: البصر، وبمعنى: النظر، وليس بمعنى العين، فهذه الألفاظ الثلاثةُ التي هي الرؤية والبصر والنظر يعبَّر بها عن صفة واحدة؛ وهي المعنى الذي يتحقَّق به رؤيةُ المبصَرات، وكل ما يتعلَّق بصفة الرؤية قد ذُكِر عند الحديث عن صفة البصر، ولا فرق بين الصفتين.

فائدةٌ:

لا بُدَّ من التنبيه على أن الرؤيةَ التي أُضيفَت إلى الله تأتي بمعنيين، وهذا لا يقع في البصر، فمن الفروق في استعمال لفظ الرؤية ولفظ استعمال البصر: أن الرؤيةَ التي تُضاف إلى الله في القرآن تأتي **بأحد المعنيين:**

المعنى الأول: بمعنى العلم؛ كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ﴿٦﴾ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ﴿٧﴾﴾ [المعارج: ٦ ـ ٧]؛ أي: ونعلمُه قريبًا.

المعنى الثاني: بمعنى: البصر وبمعنى: النظر؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٢٢٠﴾﴾ [الشعراء: ٢١٨ ـ ٢٢٠].

فجمَع في هذه الآية بين الرؤية والعلم ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾﴾، ثم قال: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٢٢٠﴾﴾؛ فدلَّ ذلك بالضرورة على أن المرادَ بالرؤية هنا هو: البصرُ وليس العلمَ.

الصفة الواحدة والعشرون والثانية والعشرون

صفةُ المكر والكيد

المكر والكيد متقاربان في الحقيقة وفي المعنى، ولذلك ذكرهم المؤلفُ في سياق واحد، وذكر المؤلِّفُ فيهما ثلاثَ آيات، حيث يقولُ: «وقوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ۝١٣﴾ [الرعد: ١٣]، **وقوله: ﴿وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۝٥٠﴾** [النمل: ٥٠]، **وقوله: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝١٥ وَأَكِيدُ كَيْدًا ۝١٦﴾** [الطارق: ١٥، ١٦]**».**

والمراد بالمكر هو: إيقاعُ المكروه بالمَمْكور به من غير علم منه، والكيدُ مثله، وبعضُ العلماء ذكر فرقًا بينهما بأن المكر: إيقاعُ المكروه من غير علم، وأما الكيدُ: فهو اسمٌ لإيقاع المكروه بالغير قهرًا؛ سواءٌ علم أو لم يعلمْ[1].

وهذه الصفة ـ التي هي صفة المكر والكيد ـ تسمَّى صفاتِ المقابلة، أو الصفاتِ المقيَّدةَ، ومعنى ذلك: أنها من الصفات التي لا يَتَّصِف اللهُ بها إلا من جهة المقابلة؛ فاللهُ ﷻ يَتَّصِف بالمكر بمن مكَر بدينه، ويَتَّصِف بالكيد بمن كاد لدينه، ونحو ذلك من المعاني.

وهذا النوعُ من الصفات جاء في القرآن في ست صفات: هي: صفة المكر؛ كما في الآيات التي ذكرها المؤلفُ، والكيدُ؛ كما في الآيات التي ذكرها المؤلفُ، والخِداعُ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، والاستهزاءُ؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝١٥﴾ [البقرة: ١٤، ١٥]، والنِّسيانُ؛ كما في قوله تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٦٧﴾ [التوبة: ٦٧]، والسخريةُ؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [التوبة: ٧٩]، فهذه الصفات بابها واحد، والحديثُ فيها واحدٌ.

(١) انظر: الفروق، للعسكري (٢٦٠).

وهذه الصفاتُ جِنسُها ينقسم إلى حالين:

الحال الأول: جنسٌ محمودٌ: وذلك إذا وقعت في الموضع الذي يستحقُّ أن توضع فيه، أو تعلَّقَتْ بمن يستحقها؛ لأنها نوعٌ من تحقيق العدل، فوجه المدح فيها أنها تحقِّق العدل، وتحقيقُ العدل ممدوحٌ بلا شكٍّ.

الحال الثاني: مذمومٌ: وذلك إذا وقعت في غير موقعها، أو تعلَّقت بالمحل الذي لا يناسبها، ولهذا فإن الله ﷻ لا يوصَفُ بها إلا مقيَّدةً.

وهذا مسلكُ القرآن والسُّنَّة؛ فإنه لا يُذكر فيهما الكيدُ إلا إذا سبق بما يدلُّ على أنه مقيَّدٌ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق: ١٥، ١٦]، وكذلك الحال في الاستهزاء والسخرية ونحو ذلك.

مذهبُ أهل السُّنَّة في هذا النوع من الصفات:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة في هذه الصفات: أن اللهَ ﷻ يَتَّصِف بصفة الكيد والمكر والاستهزاء، وأنها معانٍ تقوم بذاته، ولكنها مقيَّدةٌ بمتعلقاتها الخاصة كما سبق بيانه.

وهذا التوضيح يدلُّ على أن تلك الصفاتِ صفاتٌ ثبوتية، قائمةٌ بذات الله، وليست صفاتٍ اعتباريةً، والفرق بين النوعين: أن الصفاتِ الثبوتيةَ هي معانٍ متحقِّقةٌ في الخارج، تقوم بالذات الإلٰهية، وأما الاعتبارية فهي ليست معانيَ تقوم بالذات الإلٰهية؛ وإنما هي مجرَّدُ اعتبارات قياسية؛ كما في قوله الله ﷻ مثلًا: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]؛ فالسيئةُ الأخرى التي هي العقابُ ليست سيئةً حقيقةً؛ وإنما قيل فيها بالاعتبار؛ أي: بالمشاكلة اللفظية كما سيأتي معنا.

وبناءً على هذا التقرير؛ فمذهبُ أهل السُّنَّة في تلك الصفات الست له **محدَّدان:**

المحدد الأول: أنها معانٍ ثبوتيةٌ تقوم بذات الله ﷻ.

المحدد الثاني: أن آثارَها لا يشعُرُ بها من تتعلَّق به.

فالكيدُ من الله هو: أن يوقِعَ اللهُ من يَكيد في دينه بشؤم أفعاله من غير أن يشعُرَ المَكيدُ به، والاستهزاءُ من الله هو أن يُظهِرَ الله للمُسْتَهْزِأِ به ما يرضيه، ويتسبَّب في غفلته؛ فيقع في شؤم فعله؛ يعني: فيها عدمُ شعور من المخلوق الذي تنزِلُ به هذه العقوباتُ.

وأما المِحال فقد اختُلِف في معناه، فقيل: شديدُ الكيد والمكر؛ وهو اختيارُ أبي عبيد؛ وهو ظاهرُ اختيار المؤلف، ولهذا أورد الآيةَ المتعلِّقة به في سياق صفة المكر، وقيل: شديد الانتقام.

ومن أفضل مَن تحدَّث عن هذا النوع من الصفات الإمامُ ابن جرير الطبري في أول «تفسيره»؛ فإنه أثار هذه المسألة وناقشها بتفصيل، وذكر كلامًا مهمًّا، حيث يقولُ بعد أن

ذكر الأقوال المتعددة في هذه الصفات: «الصوابُ في ذلك بين القول والتأويل عندنا: أن معنى الاستهزاء في كلام العرب إظهارُ المستهزِئ للمستهزَأ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهرًا؛ وهو بذلك من قِيلِه وفِعْله مورِثُه مساءةً باطنًا؛ كذلك معنى الخداع والسخرية والمكرُ»[(١)]. فجعل هذه الصفاتِ كلَّها من جنس واحد، وقاعدتَها واحدةً.

ويقول ابن القيِّم بعد أن ذكر القول بأن تسميةَ بعض أفعال الله مكرًا وكيدًا واستهزاءً وخداعًا جاء من باب الاستعارة ومجاز المقابلة؛ كما في قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]: «وقيل: وهو أصوبُ ـ يعني: هذا القول الثاني في تفسير هذه الصفات ـ بل تسميتُه بذلك حقيقةً على بابه ـ يعني: أنها معانٍ تقوم بالذات الإلٰهية ـ فإن المكرَ إيصالُ الشيء إلى الغير بطريق خفيٍّ، وكذلك الكيد والمخادَعةُ»[(٢)].

وكلامُ ابن القيم كلام مطابِقٌ لكلام ابن جرير الطبري؛ حيث جعلوا هذه الصفاتِ من جنس واحد، وفسروها بما يقتضي أنها معانٍ تقوم بالذات الإلٰهية.

موقفُ المُلَفِّقة والمُعَطِّلة:

أوَّلَ الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقةُ اتصافَ الله ﷻ بصفة المكر وما عداه من جنسها، وذكروا للنصوص التي وردت في هذا الجنس من الصفات تأويلاتٍ متعددة؛ أشهرها: أن ذلك محمولٌ على أن هذه الصفاتِ إنما قيلت في حق الله من باب المشاكلة؛ أي: أنها ليست صفاتٍ حقيقةً؛ وإنما قيلت من الجهة الاعتبارية، باعتبار مقابلة أفعال العباد؛ أي: إنه لما خادَع بعضُ الناس اللهَ ﷻ؛ فعل اللهُ بهم أفعالًا سميت مخادعةً من باب المشاكلة اللفظية؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]، فهي في الحقيقة ليست سيئةً، إنما سُمِّيت سيئةً من باب المشاكلة اللفظية.

فقالوا: كلُّ النصوص التي جاءت في هذا الجنس فالمرادُ بها العقوبةُ، معاقبةُ الله ﷻ للمستهزئين والماكرين، وأصحاب الكيد والخداع والنسيان وغير ذلك؛ وإنما سمَّى اللهُ ﷻ عقوبتَه لهم من باب المشاكلة اللفظية.

يقول القاضي عبد الجبار: «قالوا: ـ يعني: المعترضين ـ قد قال اللهُ: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١٥﴾ [البقرة: ١٥]؛ فذكر أن الطغيانَ من فِعله تعالى فيهم، وأضاف الاستهزاءَ إلى نفسه، وكلُّ ذلك يبيِّن ما نقوله من أنه يخلُقُ هذه الأفعالَ فيهم ـ هذا اعتراض المعترضين ـ والجواب عن ذلك: أن المخالفَ لا يُجَوِّزُ على الله الاستهزاء في الحقيقة؛ لأنه لا يكون إلا قبيحًا وذمًّا، ولا يصحُّ إلا على من تضيقُ به الأفعالُ، فإذا

---

(١) جامع البيان، في تأويل آي القرآن (١/٣٠٣).

(٢) إعلام الموقعين، عن رب العالمين، لابن القيم (٣/١٧١).

احتال وفعَل الضررَ بغيره من حيث لا يشعر، وعلى وجه مخصوص، وُصِفَ بذلك، ويستحيل ذلك على الله، وإنما أراد أنه يعاقبهم على ما وقع منهم»(١).

وقد اشتمل كلامُ القاضي عبد الجبار على شيئين: على تأويله لهذه الصفات، وعلى بيان أصله الذي انطلق منه.

أما تأويلُه: فإنه جعل تلك الصفاتِ عقوبةً؛ فالاستهزاءُ المنسوبُ إلى الله يعني: عقوبةَ الله لمن وقع في الاستهزاء به، وكذلك الحالُ في المكر والكيد وغير ذلك.

وأما أصلُه الذي اعتمد عليه: فهو أنه اعتقد أن هذه الصفاتِ لا تأتي إلا على جهة النقص فقط، فلما اعتقد هذا الاعتقادَ نظَر في النصوص؛ فوجد فيها نسبةَ هذه الصفات إلى الله؛ فلَجأ إلى تأويلها بالعقوبة.

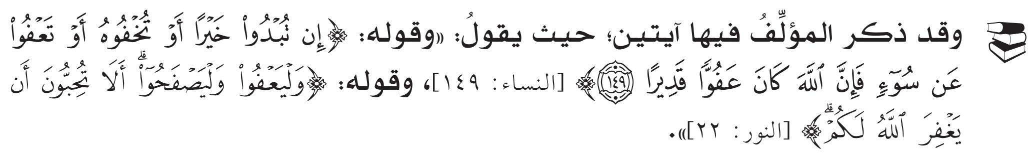
والجوابُ عليهم يكون بإثبات أن جنسَ هذه الصفات ليس ملازِمًا للنقض كما توهَّموا؛ وإنما قد يكون كمالًا في بعض الأحوال.



(١) متشابه القرآن (١/ ٥٦).

الصفة الثالثة والعشرون

صفةُ العفو


وقد ذكر المؤلِّفُ فيها آيتين، حيث يقولُ: «وقوله: ﴿إِن تُبۡدُواْ خَيۡرًا أَوۡ تُخۡفُوهُ أَوۡ تَعۡفُواْ عَن سُوٓءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوّٗا قَدِيرًا ﴿١٤٩﴾﴾ [النساء: ١٤٩]**، وقوله:** ﴿وَلۡيَعۡفُواْ وَلۡيَصۡفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ﴾ [النور: ٢٢]».

هذه الصفةُ ليست من الصفات الكبار، وكل الكلام المتعلِّق بها مرتبطٌ في الحقيقة بالصفات الكبار التي يدور حولها خلافٌ كثير، وقد سبق التنبيهُ على الصفات الكبار: صفة العلو، والنزول، والاستواء، والمشيئة، والإرادة، والقدرة، والحكمة، والكلام.

فهذه الصفات من ضبَطها ضبطَ باب الأسماء والصفات، وكل ما عدا المسائلَ المتعلِّقة بهذه الصفات هو فرعٌ عليها، فهي المواطنُ الحقيقية التي احتدم فيها الخلافُ بين المذاهب المختلفة.

مذهبُ أهل السُّنَّة في صفة العفو:

مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في هذه الصفة أنها قديمةُ الجنس، متجدِّدة الأفراد؛ فاللهُ ﷻ يَتَّصِف بالعفو منذ القِدَم، ويتجدَّد عفوه بذاته بتجدُّد من يستحق، أو بتجدُّد الأحداث التي تستحق أو يتعلَّق بها العفوُ.

وقد اختلف العلماءُ في معنى صفة العفو والفرق بينها وبين المغفرة، فمن العلماء من ذهب إلى أن العفوَ أبلغُ من المغفرة؛ لأن العفوَ محوٌ، والمغفرةَ سَتْرٌ، ومنهم من ذهب إلى أن المغفرة أبلغُ من العفو؛ لأنها سترٌ، وإسقاطٌ للعقاب، ونيلٌ للثواب، أما العفو: فلا يلزم منه السترُ، ولا نيلُ الثواب، ورجَّح هذا القول عددٌ من العلماء؛ كابن جُزَيٍّ والعسكري وابن تيميَّةَ[1].

(١) انظر: المقصد الأسنى، شرح أسماء الله الحسنى، للغزالي (١٤٠)، والفروق، للعسكري (٢٣٥)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ١٤٠).

وأما الفرقُ بين العفو والصفح، فهو أن الإنسانَ قد يعفو ولا يَصْفَحُ؛ بل يذكر هذا العدوانَ وهذه الإساءةَ لكنه لا يأخذ بالذنب؛ فالصفحُ أبلغ من مجرَّد العفو[١].

موقف المُلَفِّقة والْمُعَطِّلة منها:

أما المُلَفِّقة فيعتقدون أنها صفةٌ قديمةٌ في ذات الله، لا تتجدَّد؛ كصفة السمع وغيرها.

وأما الْمُعَطِّلة فيعتقدون أن اللهَ مُتَّصِفٌ بالعفو، لكنَّ العفوَ ليس معنًى يقوم بذات الله؛ وإنما الله ﷻ يعفو بذاته ولذاته، وليس بمعنًى يقوم بذات الله ﷻ، فهذه الصفةُ ليس فيها شيء يخصها.



(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين (٢٨٩).

الصفة الرابعة والعشرون

صفةُ العِزِّ

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها آيتين، حيث يقولُ: «وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، **وقوله عن إبليس:** ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾».

وهذه الصفةُ من الصفات الفرعية ليس فيها شيءٌ يخصها، وكل ما يتعلَّق بها من المسائل هو في الحقيقة مبنيٌّ على الصفات الأخرى، إلا أن بعضَ العلماء ذكر أن العِزَّةَ المضافةَ إلى الله تأتي **بثلاثة معانٍ**[1]:

المعنى الأول: بمعنى: القدر والمكانة؛ أي: أن اللهَ ﷻ عالٍ في قدره لا نظيرَ له.

المعنى الثاني: بمعنى: القهر والغلبة؛ أي: أن اللهَ ﷻ غالبٌ على كل شيء، ولا يُعْجِزُه شيء.

المعنى الثالث: بمعنى: الامتناع؛ أي: أن اللهَ ﷻ يمتنع أن يناله سوءٌ أو نقصٌ؛ فاللهُ ﷻ امتنع عن ذلك فهو عزيزٌ من هذه الجهة.



---

(١) انظر: النونية، لابن القيم (٢/ ٢١٨).

التمثيلُ على عدد من صفات التنزيه

الأصلُ أن ابن تيميَّةَ في ذكره للآيات في «العقيدة الواسطية» يستخدم مسلكَ التحزيم، ومعناه: أنه يذكر في كل صفةٍ حُزمةً من الآيات، فيذكر في صفة العلم مثلًا عددًا من الآيات، وفي صفة الرحمة يذكر عددًا من الآيات، وهكذا.



وفي هذا الموضع من «العقيدة الواسطية» ذكر المؤلِّفُ إحدى عشرةَ آيةً، لا يظهر فيها خيطٌ ناظمٌ، حيث يقولُ: «وقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرحمٰن: ٧٨]، **وقوله:** ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]، **وقوله:** ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، **وقوله:** ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]، **وقوله:** ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ﴾ [البقرة: ١٦٥]، **وقوله:** ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء: ١١١]، **وقوله:** ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ [التغابن: ١]، **وقوله:** ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ١، ٢]، **وقوله:** ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢]، **وقوله:** ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [النحل: ٧٤]، **وقوله:** ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

هذه إحدى عشرة آيةً ذكرها المؤلفُ متتاليةً، والخيطُ الناظمُ فيها ليس ظاهرًا، ومع ذلك يمكن أن يُقالَ: إن الخيطَ الناظمَ لها يرجع إلى التمثيل على صفات التنزيه ونفيِ المماثلة بين الله وبين خلقه.

وقد دلَّت هذه الآياتُ التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ على تنزيه الله عن النقص وعدم مُماثلته خَلْقَه من خمسة طرق:

الطريق الأول: النفيُ المباشر؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥].

فقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ سؤالٌ إنكاريٌّ بمعنى: النفي؛ أي: ليس لله سميٌّ، والسَّميُّ هو الشبيه والنظير، فهذه الآيةُ من الآيات التي تنفي عن الله ﷿ المماثلة، فهي مثل قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١].

الطريق الثاني: النهي المباشر عن التمثيل؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ [البقرة: ٢٢].

فهذه الآيةُ وإن كانت في النهي عن عبادة الأصنام إلَّا أنها تدلُّ على نفي مماثلة الله ﷿ خلقَه، وقد استدلَّ بها ابنُ القيم وعدد من العلماء على إبطال مذهب المُشَبِّهة.

ويدخل في هذا الطريق قولُه تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧٤﴾ [النحل: ٧٤]؛ فالمرادُ بالأمثال هنا: الأقيسةُ، فمعنى قول الله ﷿: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾؛ أي: فلا تضربوا لله الأقيسةَ، فلا تقيسوا اللهَ ﷿ بأحد من المخلوقات، وهذا هو التمثيلُ والتشبيهُ.

والنهيُ عن ضرب الأمثلة لله ﷿ ليس عامًّا كما سبق؛ لأن الأقيسةَ أنواعٌ: قياسُ التمثيل، وقياس الشمول، وقياسُ الأَولى. والأقيسةُ الممنوعة في حق الله ﷿ هي قياس التمثيل، وقياس الشمول. وأما قياسُ الأَولى فهو واجبٌ في حق الله ﷻ، وقد سبق ذكره.

ويدخل في هذا الطريق قولُ الله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، فهذه الآيةُ ليس فيها نهيٌ مباشر؛ وإنما فيها إنكارٌ، والإنكارُ يدلُّ على النهي والتحريم.

الطريق الثالث: التنزيهُ والتعظيمُ؛ كما في قول الله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٧٨﴾ [الرحمٰن: ٧٨]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١].

فقوله: ﴿تَبَٰرَكَ﴾؛ أي: تعاظَم ودام خيرُه وكمالُه، وانفرد بذلك، ولهذا فإن لفظ «تبارك» لا يصحُّ إطلاقُه إلا على الله ﷻ؛ لأن المعنى الذي تدلُّ عليه هذه اللفظةُ لا يستحقه إلا اللهُ؛ وبهذا فالآيةُ تدلُّ على تفرد الله ﷻ بالكمال والخيرية، فلا يصحُّ أن يُمَثَّلَ اللهُ ﷿ بغيره من المخلوقات.

ويدخل في هذا الطريق قولُه تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء: ١١١]؛ ووجهُ ذلك: أن هذه الآية تضمَّنَت الحمدَ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والحمدُ يتضمَّن بالضرورة إثباتَ الكمالات لله، فمن المعلوم أن موجبات حمْدِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إما كمالُه أو إحسانُه؛ فاللهُ عَزَّ وَجَلَّ يستحقُّ الحمدَ لكماله سبحانه، ويستحقُّ الحمدَ الكاملَ لكمال إحسانه، فهذه الآيةُ إذن أثبتت أن اللهَ عَزَّ وَجَلَّ مُنَزَّهٌ عن النقص.

ويدخل في هذا الطريق قولُه: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ [التغابن: ١]؛ ووجهُ ذلك: أن هذه الآيةَ تضمَّنَت التسبيحَ لله، والتسبيحُ يتضمَّن التعظيمَ والتنزيهَ، يقول الأزهري: «وجِماعُ معناه: بُعدُه تبارك وتعالى عن أن يكونَ له مِثْلٌ، أو شريكٌ، أو ضِدٌّ، أو نِدٌّ»[١]. بل حكى أبو إسحاق الزجاجُ الإجماعَ على ذلك؛ حيث يقولُ: «لا اختلافَ بين أهل اللغة في معنى التسبيح أنه التبْرِئةُ لله تعالى»[٢].

لكن لا بُدَّ من التنبيه على أن التسبيحَ ليس تنزيهًا مجرَّدا؛ وإنما هو معنًى مركبٌ من معنيين: **المعنى الأول:** تنزيهُ الله عن العيوب. **والمعنى الثاني:** تعظيمُ الله وإجلاله.

فإذا قلت: سبحان الله، فأنت تقصد تنزيهَ الله سبحانه عن العيوب، وأن تعظِّمَه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وتُجِلَّه، يقول نِفْطَويَهْ: «ولستَ ترى ذِكْرَ «سبحان» في سائر القرآن إلا ومعها إثباتٌ ونفيٌ؛ فالإثباتُ لأسمائه التي هي صفاتُه، والنفيُ فيما سوى ذلك، فتأمَّلْه تَجِدْ سائرَ القرآن كذلك»[٣]؛ كقوله: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ﴾ [النحل: ٥٧]؛ أي: تنزيهًا له وتعظيمًا عن قول المكذبين عن ألسنة أنبيائهم.

يقول السَّمْعانيُّ: «سبحان: تنزيهُ الله عن كل سوء، وحقيقتُه تعظيمُ الله بوصف المبالغة، ووصفُه بالبراءة من كل نقص»[٤].

فمجموعُ ما تدلُّ عليه هذه التقريراتُ من علماء التفسير واللغة: أن «سبحان» معنى مركَّبٌ من معنيين، فإذا كان الأمرُ كذلك؛ فإنه يصح استعمالُ كلمة «سبحان الله» في مقام التعظيم، ولو لم يكن المقامُ يقتضي التنزيه؛ كما في قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١]، فهذه الآيةُ مقامُها ليس مقامَ تنزيه عن العيوب؛ وإنما هو تعظيمُ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وإجلالُه.

---

(١) تهذيب اللغة، للأزهري (٤/ ١٩٦).

(٢) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج (٢/ ٢٧٨).

(٣) مسألة سبحان (٣٨٥)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٧/ ١٤٤).

(٤) تفسير القرآن، للسمعاني (٣/ ٢١٢).

وفائدةُ هذا التقرير تظهَر في دعاء القنوت، فإنه بناء على هذا التقرير يصحُّ أن يقول المأموم إذا أثنى الإمامُ في دعاء القنوت على الله ﷻ: سبحان الله، ولو لم يكن المقامُ مُقامَ تنزيه.

الطريق الرابع: إقامةُ البرهان على تنزيه الله ونفي المماثلة؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]، فهذه الآيةُ تضمَّنَت الإشارةَ إلى دليل التمانع المشهور في كتب المتكلمين وغيرهم؛ وحقيقتُه: أنه لو كان للعالم إلٰهان وأراد أحدُهما تحريكَ شيء وأراد الآخرُ عدمَ تحريكه، فإن الأحوال التي يقتضيها العقلُ ثلاثةٌ:

إما أن يتحقَّقَ مرادهما؛ فيكون الشيء متحركًا وغير متحرك في آنٍ واحد، وهذا مستحيلٌ؛ لأن فيه جمعًا بين النقيضين.

وإما ألا يتحقَّق مرادُهما، فيكون الشيء لا متحركًا ولا ثابتًا في آنٍ واحدٍ، وهذا مستحيلٌ؛ لأن فيه رفعًا للنقيضين.

والحالُ الثالثُ: أن يتحقَّق مرادُ أحدهما دون الآخر، فمن تحقَّق مرادُه فهو الإلٰه؛ لأن إرادتَه تحققت، ومن لم تتحققْ إرادته فهو ليس بإلٰه؛ لأنه سيكون عاجزًا، والعاجزُ لا يكون إلهًا.

وهذا الدليل يتضمَّن دلالةً ظاهرةً على تنزيه الله عن النقص وعن مماثلة المخلوقين، فلا يشاركه أحدٌ في ملكَه وتدبيره، ولا يعجزُ عن فعل شيء.

الطريق الخامس: تحريمُ الشرك؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]؛ ووجهُ ذلك: أن تحريمَ الشرك يتضمَّن بالضرورة تحريمَ تشبيه الله بأحد من خلقه؛ لأن حقيقةَ الشرك تقوم على التشبيه والتمثيل.

مسألة: قضيةُ تسبيح الكائنات:

ثمةَ قضيةٌ كثيرًا ما تُذْكَر في هذا الموطن؛ وهي قضيةُ تسبيح الكائنات التي أشار الله ﷻ إليها في قوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١]، وغيرها من الآيات.

وقبل أن ندخل في مناقشة هذه القضية لا بُدَّ من التنبيه على أن البحثَ ليس خاصًّا بالتسبيح؛ وإنما هو عامٌّ يشمل عددًا من الأمور؛ منها: السجودُ؛ فاللهُ ﷻ ذكر أن الكائناتِ تسجُدُ. ومنها: الصلاةُ؛ كما في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥۗ﴾. ومنها: نسبةُ الإدراكات والكلام إلى الجمادات؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى

ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ١١]، ومثل قول الله ﷻ عن شهادة الأعضاء: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: ٢٤]

ونسبةُ الكلام والإدراكات والسجود والتسبيح إلى الجمادات شائعةٌ في القرآن؛ وهي من جنس واحد، والنقاشُ فيها طريقتُه واحدةٌ، فإذا تحدَّثْنا عن التسبيح فنحن لا نقصد التسبيحَ بعينه، إنما نقصد الحديثَ عما هو من جنسه.

وقد جاءت نسبةُ التسبيح إلى الكائنات في النصوص الشرعية **بطريقين**:

الطريق الأول: النسبةُ العامة؛ كما في قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ [الجمعة: ١]، وغيرها من الآيات.

الطريق الثاني: النسبةُ الخاصة، فقد جاء في الرعد والجبال والطير والسماوات والنمل والحصى والطعام.

وقد اختلفت أقوالُ الطوائف في معنى تسبيح الكائنات على قولين أساسيين:

القول الأول: ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجماعة، وعددٌ من غيرهم إلى أن: التسبيحَ المنسوب إلى الكائنات محمولٌ على الحقيقة؛ أي: أنه تسبيحٌ حقيقيٌّ، يناسب ماهيةَ تلك الكائنات، فلا يلزم أن يكونَ بالحروف والأصوات التي تخرج من البشر؛ وإنما هو تسبيحٌ حقيقي يناسب حقيقةَ الكائنات والجمادات، فتسبيحُ الكائنات بلسان المقال وليس بلسان الحال؛ أي: أن التسبيح يصدر منها بمقال يناسب حالها، وليس مجرد دلالتها على عظمة الله وقدرته.

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة والجماعة على أن تسبيح الكائنات حقيقةً وليس مجازًا ولا بلسان الحال بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن هذا هو مقتضى الظاهر، وهذا الظاهرُ تكرَّر في القرآن عددًا من المرات، والتكرارُ من غير إشارة إلى قرينةٍ صارفة يدلُّ على أنه مرادٌ.

الدليل الثاني: أن اللهَ ﷻ نفى علمَنا بحقيقة تسبيح الكائنات؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، ولو كان تسبيحُ الكائنات بلسان الحال أو بدلالتها على قدرة الله أو بكونها تدعو الناظرَ إلى تسبيح الله، لكان تسبيحها معلومًا لنا.

الدليل الثالث: أن اللهَ ﷻ جعل تسبيحَ بعضِ الجمادات خاصًّا بداود عليه السلام؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، ولو كان تسبيحُ الجبال بلسان الحال ـ أي: بدلالتها على عظمة الله ـ لَما كان لداودَ عليه السلام خصوصيةٌ، فهذا الاختصاص يدلُّ على أن التسبيحَ حقيقةٌ وليس مجازًا.

الدليل الرابع: أن النبيَّ ﷺ أخبر عن المعنى الذي تسبِّحُ به الجمادات، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن نبيَّ الله نوحًا ﷺ لما حضرته الوفاة قال لابنه: إني قاصٌّ عليك الوصيةَ: آمرك باثنتين، وأنهاك عن اثنتين: آمرك بلا إلٰه إلا اللهُ، فإن السماوات السبع والأرضين السبع لو وُضِعَت في كِفَّة، ووُضِع «لا إلٰه إلا الله» في كِفَّةٍ لرَجَحَتْ بهنَّ «لا إلٰهَ إلا اللهُ»، ولو أن السماواتِ السبعَ والأَرَضين السبع كنَّ حلْقةً مُبْهَمة لقَسَمَتْهنَّ «لا إلٰه إلا اللهُ»، ثم قال: «وآمرك بسبحان الله وبحمده، فإنها صلاةُ كل شيء»**[١]؛ أي: تسبيحُ كل شيء؛ لأن «الصلاةَ» تُطْلق في النصوص الشرعية على التسبيح.

فهذا الحديثُ يدلُّ على أن التسبيحَ الذي نُسِب إلى الجمادات ليس هو مجرَّدَ دلالتها على قدرة الله ﷻ؛ وإنما هو معنًى يصدُرُ منها، ليس بالضرورة أن يكونَ بلفظٍ من جنس ألفاظنا، ولكنه معنًى يصدر منها يناسب حقيقتَها وماهيَّتَها.

القول الثاني: ما ذهب إليه كثيرٌ من علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم كابن حزمٍ: من أن التسبيحَ المضافَ إلى الكائنات ليس تسبيحًا حقيقيًّا، وليس تسبيحًا بلسان المقال؛ وإنما هو تسبيحٌ بلسان الحال؛ أي: أنه تسبيحٌ مجازيٌّ. ثم اختلفوا في تحديد المعنى المجازي الذي تضمَّنه تسبيحُ الكائنات على معانٍ أهمها **معنيان**:

المعنى الأول: دلالةُ هذه الكائنات أو الجمادات على عظمة الله وجلاله وقدرته تدلُّ على تنزيه الله ﷻ عن النقص؛ الذي هو التسبيحُ.

المعنى الثاني: أن حالَ الكائنات يدعو المتأمِّلَ فيها إلى أن يقول: سبحان الله، فنُسِبَ التسبيحُ إليها؛ لأنها هي السببُ في إحداثه عند الناظر.

يقول القاضي عبد الجبار: «قد بينَّا أن الجماداتِ إذا كانت لا تَقْبل التسبيحَ في الحقيقة؛ فالواجبُ إذا وُصِفَت أنها تسبِّحُ أن يحمل ذلك على أنها تدلُّ على تنزيهه تعالى، فمن حيث حلَّتْ محَلَّ مَن يظهر ذلك بقوله يعني: من هذه الجهة أصبحت في محلِّ من يسبح بقوله؛ وهو البشرُ، فهذا هو المرادُ بقوله: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحشر: ١]»[٢].

ويقول الرازيُّ: «اعلم أن الحيَّ المكلَّفَ يسبِّح لله بوجهين: **الأول**: بالقول؛ كقوله باللسان: سبحان الله. **والثاني**: بدلالة أحواله على توحيد الله وتقديسه وعِزَّته. فأما الذي لا يكون مكلَّفًا مثلَ البهائم، ومن لا يكون حيًّا مثل الجمادات، فهي إنما تسبِّحُ لله تعالى بالطريق الثاني؛ أي: بلسان حالها؛ لأن التسبيحَ بالطريق الأول لا يحصُل إلا مع الفهم

(١) أخرجه أحمد (٦٥٨٣)، والبخاري في الأدب المفرد (٥٤٨)، وصححه الألباني.

(٢) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (٧١٣).

والعلم والإدراك والنطق، وكلُّ ذلك في الجمادات مُحالٌ، فلم يَبْقَ حصولُ التسبيح في حقه ـ يعني: في حق الجمادات ـ إلا بالطريق الثاني.

اعلم أنا لو جوَّزْنا في الجماد أن يكونَ عالمـاً متكلمًا لعجَزْنا على الاستدلال بكونه تعالى عالمـاً قادرًا على كونه حيًّا، وحينئذ يَفْسُدُ علينا بابُ العلم بكونه حيًّا؛ وذلك كفرٌ، فإنه يُقال: إذا جاز في الجمادات أن تكونَ عالمةً بذات الله تعالى وصفاته وتسبِّحُه ـ مع أنها ليست بأحياءٍ ـ فحينئذٍ لا يلزم من كون الشيء عالمـاً قادرًا متكلمًا كونُه حيًّا؛ وذلك جهلٌ وكُفرٌ»[1].

وهذا التقرير مهمٌّ في مسألة تسبيح الكائنات؛ لأنه أثار عددًا من الأصول التي ترتبط بهذه القضية ولا بُدَّ من معالجتها.

فكلامُ الرازي تضمَّن أصلَين من الأصول التي أُقيم عليها القولُ بأن تسبيحَ الكائنات إنما هو بلسان الحال:

الأصل الأول: أن التسبيحَ نوعٌ من الإدراك، والإدراكُ لا بُدَّ فيه من العلم والفهم، والعلم والفهمُ لا يمكن إلا مع وجود الحياة، فمن لا يَتَّصِف بالحياة فإنه لا يمكن أن يَتَّصِفَ بالتسبيح.

وقد يعبِّرون عن هذا الأصل بتركيبٍ آخرَ فيقولون: التسبيحُ يُشترط فيه وجودُ البِنْية القابلة للحياة.

والاعتمادُ على هذا الأصل في تأويل تسبيح الكائنات غَلَطٌ، **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أنه لا دليلَ على أن التسبيح لا بُدَّ فيه من العلم والفهم والحياة، فليس لدى من قال بذلك القول أيُّ دليل يُثْبِتُ دعواه.

فإن قالوا: دليلُنا الاستقراءُ، فإنَّا استقرأنا الواقعَ فوجدنا أنه لا يسبِّحُ إلا الحيُّ، فلما كان الأمرُ كذلك قلنا بهذا القول.

ولكن هذا النوعَ من الاستقراء لا ينفع في إقامة الدعوى؛ لأنه استقراءٌ ناقصٌ، وفيه خلْطٌ بين الحقائق المختلفة في حقيقتها، فهو يقوم على نقل حكم الحقائق الحية إلى الحقائق الجامدة.

الأمر الثاني: أن يُقالَ: على التسليم بأن التسبيحَ لا بُدَّ فيه من الإدراك، فإنه لا دليلَ على أن الإدراكَ لا بُدَّ فيه من الحياة، فقد يكون للجمادات إدراكٌ يناسب حقيقتها، يصحِّحُ منها التسبيحَ مخالفًا لطبيعة الإدراك في الأحياء.

---

(١) التفسير الكبير، للرازي (٢٠/ ٣٤٧).

فالتسبيحُ لا بُدَّ له من الحياة في الكائنات الحية، ولكن لا يوجد دليلٌ يدلُّ على اشتراط الحياة في تسبيح الكائنات الجامدة.

الأمر الثالث: أن يُقالَ: على التسليم بأن الإدراكَ لا بُدَّ فيه من الحياة فما الذي يمنع أن الجماداتِ تقوم بها حياةٌ تخصها ليست من جنس حياة الحيوان؛ وإنما هي حياةٌ تناسب طبيعتَها وتناسب ماهيَّتَها يتحقَّق بها الإدراكُ؟

الوجه الرابع: أن نسبةَ التسبيح والسجود إلى الجمادات تتابعت عليها نصوصُ الشريعة في عدد من المواطن، ولا يوجد في المقابل ما يناقضُ ذلك إلا استقراءٌ ناقص، فلا يصحُّ أن نترُكَ دلالةَ ظواهر الآيات لأجل حُجَّة ناقصة.

الأمر الخامس: أن الرازيَّ تناقض في كلامه؛ فإنه في «تفسيره» قرَّر هذا الكلام، ثم في موطن آخر في «تفسيره» حكَم على ما قرَّره بأنه غيرُ صحيح، حيث يقولُ في سياق نقله لقول المعتزلة: إن تسبيحَ الجبال ليس المرادُ منه التسبيحَ الحقيقي؛ وإنما هو مَجازيٌّ: «واعلم أن مدارَ هذا القول ـ قولَ المعتزلة ـ على أن بِنية الجبل لا تَقْبَلُ الحياة، وهذا ممنوعٌ؛ أي: لا دليلَ عليها»[1]؛ وهو قرَّر في موضع آخر أنه لا بُدَّ من ذلك.

الأصل الثاني: أنه لو صحَّ أن الجماداتِ تتصِفُ بصفات الإدراك كالعلم والتكلم، لبَطَل بذلك دليلُنا على أن اللهَ مُتَّصِفٌ بالحياة؛ لأنا ـ كما يقول الرازيُّ ـ استدللنا على أن اللهَ حيٌّ بكونه عالمـًا متكلمًا، فالعلمُ والتكلمُ لا يمكن أن يكونَا إلا مع الحياة، فإذا كنا نقول: الجماداتُ وهي غيرُ حية تتصِفُ بصفة العلم والكلام، سقط هذا الدليلُ، وهذا يوقعنا في إشكال كبير مع الاستدلال على صفة الحياة الإلٰهية.

والاعتمادُ على هذا الأصل في تأويل تسبيح الكائنات غيرُ صحيح؛ **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أنه لا يلزم من إثبات التسبيح والسجود للجمادات إثباتُ الحياة لها كما سبق بيانه، ولهذا قال اللهُ ﷻ: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ [الإسراء: ٤٤]؛ فتسبيحُ الكائنات ليس من جنس تسبيح البشر.

الأمر الثاني: أن يُقالَ: على التسليم بأن التسبيح يدلُّ على الحياة، فأدلةُ ثبوت الحياة لله ﷻ ليست منحصرةً في ذلك الدليل؛ وإنما هناك أدلة أخرى، فلدينا دليلُ السلب والإيجاب، ودليلُ واهب الكمال، وعدد من الأدلة العقلية التي سبق بيانها.

الأصل الثالث: وهو أصلٌ مختلِفٌ عن هذه الأصول التي ذُكرت، وقد ذكره ابن حزم في قوله: «أما تسبيحُ كل شيء، فالتسبيحُ عندنا إنما هو قول: سبحان الله، وبالضرورة نعلم أن الحجارةَ والخشب والهَوامَّ والحشراتِ والألوان لا تقول: سبحان الله، بالسين والباء

---

(١) التفسير الكبير، للرازي (٢٢/ ١٦٨).

والحاء والألف والنون واللام والهاء، لا تنطق هذه الحروفَ؛ هذا ما لا يشُكُّ فيه من له مُسْكةً عقل؛ فإنه لا شكَّ في هذا، فباليقين علمْنا أن التسبيح الذي ذكره اللهُ هو حقٌّ؛ وهو معنًى غير تسبيحنا نحن بلا شك.

فإذ لا شكَّ بهذا، فإن التسبيحَ في أصل اللغة هو: تنزيهُ الله عن السوء؛ فإذ قد صح هذا، فإنَّ كل شيء في العالم بلا شكٍّ مُنَزِّه لله عن السوء، الذي هو صفةُ الحدوث، وليس في العالم شيءٌ إلا وهو دالٌّ بما فيه من دلائل الصنعة، واقتضائه صانعًا لا يشبه شيئًا مما خلَق على أن اللهَ تعالى مُنَزَّه عن كل سوء ونقص، وهذا هو الذي لا يفهمه ولا يفقهه كثيرٌ من الناس»[١].

وحاصلُ هذا الأصل: أن التسبيحَ هو قولُ: سبحان الله، ولهذا ذكر أنه مكوَّنٌ من الحروف: السين والباء والحاء والألف والنون، والجماداتُ لا تنطق بهذه الأحرف بعينها، فهي لا تسبِّحُ بلسان المقال.

وهذا التقريرُ تظهر فيه بعضُ آثار منهج الظاهر الذي سلكه ابنُ جزم في فهم الشريعة، فإنه تعامل مع التسبيح على أنه منحصِرٌ في قول سبحان الله فقط.

وهذا التقريرُ مخالفٌ لِما هو معروفٌ في لغة العرب، فإن أصحابَ المعاجم جعلوا حقيقةَ التسبيح راجعةً إلى التنزيه والتعظيم، وليس إلى قول: سبحان الله فقط، وكذلك النصوص الشرعية دلَّت على أنَّا لا نَفْقَهُ تسبيح الكائنات، ولو كان تسبيحُها بدلالتها على عظمة الله لكان معروفًا لنا[٢].



(١) الفصل، في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (١/ ٧٢).

(٢) هذا الاتفاق الواقع بين قول ابن حزم وقول بعض المتكلمين يدل على أن التوافق في الآراء لا يلزم منه التوافق في المنطلقات والأصول، وهذا نوع من العلوم المتعلقة بالعقيدة مهم جدًّا، يمكن أن يسمى المتَّفق والمفترق؛ أي: المتفق في الحقيقة والمفترق في الأصول والمنطلقات، وهناك أقوال كثيرة جدًّا في باب الإيمان وفي باب الصفات وفي باب القدر وغيرها من الأبواب اتفقت في حقيقتها، وافترقت في أصولها.

الصفة الخامسة والعشرون

صفةُ الاستواء على العرش

 **وقد ذكر المؤلِّفُ فيها سبعَ آيات، حيث يقولُ: «وقوله:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥]، **في سبعة مواضع: في سورة الأعراف قوله:** ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، **وقال في سورة يونس** عليه السلام: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣]، **وقال في سورة الرعد:** ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]، **وقال في سورة طه:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥]، **وقال في سورة الفرقان:** ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، **وقال في سورة الم السجدة:** ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤]، **وقال في سورة الحديد:** ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]».

صفةُ الاستواء من الصفات الكبار، والبحثُ فيها متشعِّبٌ ومتفرِّع كثيرًا، وقد تميزت صفةُ الاستواء بعدد من المميزات، **أهمها ثلاثةٌ:**

المزيَّةُ الأولى: أنها من أول الصفات التي وقع فيها الانحرافُ، فقد وقع الانحرافُ فيها في أوائل المائة الثانية، في زمن التابعين مع الجَعْد بن دِرْهمٍ.

المزيَّةُ الثانية: كثرةُ آثار أئمة السلف المتقدمين الواردة فيها، والسببُ في ذلك أن الانحرافَ فيها حدث وأئمة السلف متوافرون، فاحتاجوا إلى الكلام فيها؛ فكثُر كلامُهم وتقريرهم، وهذا يفيد كثيرًا فيمن ينسب إلى السلف التفويضَ أو التأويل.

المزيَّةُ الثالثة: أنها من الصفات التي تجد لكل طائفة مقالة مخصوصةً فيها، فالْمُعَطِّلةُ لهم قولٌ مخصوصٌ فيها، والمُشَبِّهةُ لهم قولٌ مخصوصٌ فيها، والمُلَفِّقة باختلاف مدارسها لهم قولٌ مخصوص فيها، وكذلك المُفَوِّضةُ، وهذا الحال يساعدك

على تحرير المقالات، وعلى إثبات صحة مذهب السلف وتميُّزه على المقالات الأخرى.

ولأجل هذا فضبطُ البحث في هذه الصفة وإتقانُ مفاصلها من أقوى ما يساعد على ضبط باب الأسماء والصفات، فمن ضبط هذه الصفة بأقوالها وتفاصيلها وأدلتها سيكون ضابطًا لباب الأسماء والصفات، ومميِّزًا بين كل المدارس الموجودة في هذا الباب.

وسيكون حديثنا حول صفة الاستواء متفرعًا إلى ثلاثة فروع أساسية:

الفرع الأول: حقيقةُ العرش وصفته.

الفرع الثاني: الاستواءُ على العرش وضبطه.

الفرع الثالث: مسائلُ متعلقة بالاستواء على العرش.

الفرع الأول

حقيقةُ العرش وصفته

تفسيرُ العرش بناءً على دلالات النصوص ومقتضى اللغة العربية أنه: سريرٌ عظيمٌ خلَقه اللهُ عَزَّ وَجَلَّ واستوى عليه، وعلا علوًّا يليق بجلاله.

والعرشُ في كلام السلف يسمَّى السريرَ، ويسمَّى الكرسيَّ؛ ومن ذلك قولُ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في حديث الشعبي المشهور: «**إذا جلس الربُّ على الكرسيِّ**»(١).

وكونُهم أطلقوا على العرش: الكرسيَّ لا يعني أنه هو المرادُ في آية الكرسي؛ فالمرادُ بآية الكرسي كرسيٌّ آخرُ هو موضع القدمين كما سيأتي بيانه.

وقد جاءت للعرش أوصافٌ كثيرةٌ في الكتاب والسُّنَّة وكلام أئمة السلف، وتحريرُ هذه الأوصاف مهمٌّ؛ لأنه يساعد في نقض الأقوال المخالفة في صفة الاستواء، ومن تلك الأوصاف:

الوصف الأول: أنه شكلٌ ذو قوائمَ، ودليلُه قولُ النبي ﷺ في الحديث الطويل: «**فإذا أنا بموسى آخِذٌ بقائمة من قوائم العرش**»(٢).

الوصف الثاني: أنه كالقُبَّة على المخلوقات، على ذلك حديثُ الأَطيطِ المشهور، وفيه أن النبيَّ ﷺ قال للأعرابي حين استشفع بالله إلى النبي ﷺ: «**ويحك! إنه لا يُسْتَشْفَعُ**

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة (٥٨٧) وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه البخاري (٢٤١٢)، (٣٣٩٨)، (٤٦٣٨)، (٦٩١٧)، (٧٤٢٧)، (٧٤٢٨).

بالله على أحد من جميع خلقه؛ شأنُ الله أعظمُ من ذلك، ويحك! أتدري ما اللهُ؟ إن اللهَ على عرشه، وعرشُه على سماواته، وسماواته على أرضه هكذا»[١]، ثم قال الراوي: شبَّك بين أصابعه كالقُبَّة.

فهذا الحديث يُثْبِتُ أن العرشَ أعلى المخلوقات، وأن عليها كالقبَّة، ثم قال النبيُّ ﷺ: «**وإنَّه لَيَئِطُّ به أَطيطَ الرَّحْل بالراكب**»[٢].

وهذا الحديثُ يسمَّى حديثَ الأطيط؛ وهو حديثٌ مشهورٌ في كتب العقائد، وفيه خلافٌ طويل بين أئمة الحديث، فمنهم من يضعفه، ومنهم من يحسِّنُه ويعتمد عليه في الاستدلال، ومن أشهر من حسَّنه وعَمِل به ابنُ تيميَّةَ، وأورده كثيرًا في كتبه، وكذلك ابنُ القيم وعددٌ من أئمة الحديث المتقدمين[٣].

الوصف الثالث: أن له أطيطًا، والأطيطُ هو: صوتُ الرحل على البعير، فالخشبُ إذا وُضِع على البعير ومشى البعير به يكون له صوتٌ يشبه الصفيرَ.

الوصف الرابع: أنه أعلى المخلوقات، ويدلُّ على هذا الوصف الحديثُ السابق.

الوصف الخامس: أنه كبيرُ المساحة، ويدلُّ عليه النصوصُ الشرعية التي بيَّنت أن العرشَ أكبرُ المخلوقات، وجاء عن وهب بن المُنَبِّه أنه قال: «العرشُ مسيرةُ خمسين ألفَ سنةٍ»[٤].

الوصف السادس: أن له ظِلًّا، وقد جاءت في هذا الوصف أحاديثُ كثيرةٌ، ذكر الذهبيُّ أنها بلغت حدَّ التواتر[٥]، وقد جمع ابنُ حجر الأحاديثَ التي ذُكرت فيها الأعمال الموجِبةُ للكَوْن في ظلِّ العرش في كتاب أسماه «معرفة الخصال، الموصلة إلى الظلال»، ولخَّص السيوطيُّ هذا الكتاب فسماه «تمهيد الفرش، في الخصال الموجبة لظلال العرش».

ومن أشهر الأحاديث في ذلك قولُ النبي ﷺ: «**سبعةٌ يُظِلُّهم اللهُ في ظله يومَ لا ظِلَّ إلى ظله...**»[٦]، وغيرُه من الأحاديث.

تنبيهٌ:

الظلُّ الذي جاء ذكره في يوم القيامة اختلفت النسبةُ فيه، فتارةً يُنسَبُ إلى العرش، وتارةً يُنْسَبُ إلى الله ﷻ، فأخذ بعضُ العلماء من ذلك أن الظل من صفات الله تعالى

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٢٦) وضعفه الألباني والأرنؤوط.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٢٦) وضعفه الألباني.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٤٣٥)، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم (٢/ ١٠١).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب العرش رقم (٦٢)، وهو صحيح الإسناد إلى وهب.

(٥) العلو للعلي الغفار، للذهبي (٨٤).

(٦) أخرجه البخاري (٦٦٠)، ومسلم (١٠٣١).

الظلَّ، وأن اللهَ ﷻ له ظلٌّ، ثم ذكر هذه النصوص: «**سبعةٌ يُظِلُّهم اللهُ في ظِلِّه يومَ لا ظِلَّ إلا ظلُّه**»، ومن جعل الظِّلَّ من صفات الله فسَّره بالرحمة لا بالظل الحقيقي؛ لأن ذلك يمتنعُ في حق الله، فمن المستحيل أن يكونَ شيءٌ من المخلوقات فوق الله تعالى.

وممن قرَّر ذلك ابنُ عبد البر والبَغويُّ، وقد نسب بعضُ الناس إلى ابن عبد البر أنه متأول في الصفات؛ لأنه فسَّر الظلَّ بالرحمة.

وهذا غيرُ صحيح؛ لأن جعْلَه الظلَّ من صفات الله وتفسيره بالرحمة مع خطئه إلا أنه ليس مبنيًّا على أصل كلاميٍّ كلي تحاكَمُ إليه النصوصُ الشرعية؛ وإنما هو مبنيٌّ على معنًى خاصٍّ بقضية الظل فقط.

والصحيحُ أن الظلَّ الذي نُسِب إلى الله هو ظلُّ العرش، وليس شيئًا آخرَ، وقد جاء مفسَّرًا في بعض النصوص؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ في الحديث القدسي: «**المتحابُّون في جلالي في ظل عرشي يومَ لا ظِلَّ إلا ظِلُّه**»[1]، فنسب ظلَّ العرش إليه؛ فدلَّ ذلك على أن الظلَّ الذي نُسِب إلى الله هو ظلُّ العرش.

الوصف السابع: أنه يهتزُّ، وجاء في حديث جابر رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال عن جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه: «**اهتَزَّ لها عرشُ الرحمٰن**»[2]. ونصوص اهتزاز العرش بلغت حدَّ التواتر كما قال الذهبي[3].

وقد اختلف العلماءُ في معنى «اهتزاز العرش» على قولين:

القول الأول: أن المرادَ بالاهتزاز: الفرحُ والسرور، وليس الاهتزازَ الحقيقيَّ، وممن قرر ذلك الخطابي أبو سليمان والبَغويُّ، وابن فورك.

القول الثاني: أنه اهتزازٌ حقيقيٌّ، ولكن بعضَ القائلين بهذا القول على أن الذي اهتزَّ لسعد ليس هو عرشَ الرحمٰن، وإنما هو جنازةُ سعد.

وهذا القولُ ضعيفٌ؛ لأنه مخالفٌ لظاهر النص، ففيه: «**اهتزَّ عرشُ الرحمٰن**»؛ ولأنه لن يكون لسعد خصوصيَّة لو كان المرادُ به اهتزازَ الجنازة، فكلُّ الجنائز تَهْتَزُّ.

فالصحيحُ أن المرادَ بالاهتزاز هنا الاهتزازُ الحقيقيُّ، وأن المراد بالعرش هنا هو عرشُ الرحمٰن ﷻ.

الوصف الثامن: أن الملائكةَ تُحيطُ به؛ بل ذكر بعضُ العلماء أن الملائكةَ تطوف به؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥].

الوصف التاسع: أنه محمولٌ من قِبَل عدد من الملائكة، والدليلُ على ذلك: قولُ الله

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٦).

(٢) أخرجه مسلم (٢٤٦٦)، (٢٤٦٧).

(٣) انظر: العلو للعلي الغفار، للذهبي (٨٤).

سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [غافر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧﴾ [الحاقة: ١٧].

وحاصلُ الأوصاف السابقة: أن العرشَ ليس كلَّ المخلوقات؛ وإنما هو جزءٌ من المخلوقات، وأنه جزءٌ مخصوصٌ منفصل عن المخلوقات في ماهيته، وهذه الخُلاصة تفيد في إبطال الأقوال التي قيلت في حقيقة العرش.

تنبيهٌ:

هناك وصفان هما محلُّ بحث ونظر:

الوصف الأول: كونُه أوَّلَ المخلوقات، فهذه القضيةُ اختلف العلماءُ فيها على **أقوال عديدة:**

القول الأول: أن أولَ المخلوقات هو الماءُ، وقد ذكر ابن جرير أن هذا القولَ منقولٌ عن عدد من الصحابة.

القول الثاني: أن أولَ المخلوقات الظُّلمةُ والنُّورُ؛ وهو أيضًا منقولٌ عن عدد من أئمة السلف.

القول الثالث: أن أولَ المخلوقات هو القلمُ، واستدلُّوا بقول النبي ﷺ: «**أولُ ما خلَق اللهُ القلمُ**»(١).

القول الرابع: أن أولَ المخلوقات هو العرشُ، وقد نسبه عددٌ من المعاصرين إلى ابن تيميَّةَ وإلى غيره من العلماء، واعتمدوا في ذلك على رد ابن تيميَّةَ على من قال بأن القلمَ هو أولُ المخلوقات، واعتماده في ذلك على حديث: «**كتب اللهُ مقاديرَ الخلائق قبل أن يخلُقَ السماوات والأرضَ بخمسين ألفَ سنة، وكان عرشُه على الماء**»(٢).

ولكن هذه النسبةَ إلى ابن تيميَّةَ وإلى غيره غيرُ صحيحة؛ لأن ابنَ تيميَّةَ لا يتحدث عن أول المخلوقات؛ وإنما يتحدث عن مسألة أخرى وهي: أيُّهما أسبَقُ القلمُ أم العرشُ؟ فخلط بعض المعاصرين هاتين المسألتين، فحين وجد أن ابن تيميَّةَ يقول: إن العرشَ أسبقُ من القلم؛ ظن أنه يقول: إن العرشَ أولُ المخلوقات.

وأما قولُ النبي ﷺ: «**كتب اللهُ مقاديرَ الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألفَ سنة، وكان عرشُه على الماء**»(٣)؛ فدلالته على أن العرشَ قبل القلم ظاهرةٌ جدًّا؛ لأن العرشَ كان قبل تقدير المقادير، وتقديرُ المقادير إنما كان بالقلم، ولكن دلالته

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٠٠)، والترمذي (٢١٥٥)، (٣٣١٩) وصححه الألباني.

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٥٣).

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٥٣).

على أن العرشَ أولُ المخلوقات ضعيفةٌ؛ لأن فيه: «**وكان عرشُه على الماء**»؛ فأثبت شيئين ـ العرش والماء ـ ولم يثبت الأوليَّةَ بينهما، فالحديثُ ليس فيه دلالةٌ على أولية العرش مُطْلقًا؛ وإنما فيه دلالة على أولية العرش على القلم فقط.

ومما يدلُّ على ذلك أيضًا أن ابن تيميَّةَ لما تعرَّض لحديث حذيفة في أول الخلق، أشار في عدد من المواطن إلى أن النصوصَ لم تتعرضْ لأول المخلوقات؛ وإنما تعرضت لأول المخلوقات في هذا الكون؛ فدلَّ ذلك على أن تحديدَ أول المخلوقات لا دليل عليه ـ وهو الصحيحُ ـ فلا بُدَّ من التفريق بين البحث في أول المخلوقات في هذا الكون، وبين البحث في أول مخلوقات الله مُطْلقًا.

وهناك وجهٌ آخر يثبت أن ابن تيميَّةَ لا يقول بأن العرشَ هو أولُ المخلوقات؛ وذلك في قوله بقِدَم نوع المخلوقات وحدوث أفرادها؛ وهي قضية طويلة وشائكةٌ تفصيلُها له محل آخر.

الوصف الثاني: أنه فَلَكٌ مستدير، وفي إنكاره يقول ابن كثير: «ذهب طائفةٌ من أهل الكلام إلى أن العرشَ فَلَكٌ مستدير من جميع جوانبه محيط بالعالم من كل جهة، وربما سمَّوه الفلكَ التاسع والفلكَ الأطلس والأثيرَ. وهذا ليس بجيد لأنه قد ثبت في الشرع أن له قوائمَ تحمله الملائكةُ، والفَلَكُ لا يكون له قوائمُ ولا يُحْمَلُ، وأيضًا فإنه فوق الجنة، والجنةُ فوق السماوات، وفيها مائةُ درجةٍ، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض فالبعدُ الذي بينه وبين الكرسي ليس هو نسبةَ فَلَكٍ إلى فلك، وأيضًا فإن العرشَ في اللغة عبارةٌ عن السرير الذي للمَلِك؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾ [النمل: ٢٣] وليس هو فَلَكًا، ولا تفهَمُ منه العربُ ذلك، والقرآنُ إنما نزل بلغة العرب؛ فهو سريرٌ ذو قوائمَ تحمله الملائكةُ؛ وهو كالقُبَّة على العالم؛ وهو سقفُ المخلوقات»[1].

حقيقةُ العرش عند الفِرق المنحرفة:

قيلت في حقيقة العرش أقوالٌ متعددة؛ **أبرزُها ثلاثة أقوال**:

القول الأول: أن المرادَ بالعرش: المُلك. وهذا القولُ هو الذي قرَّره كثيرٌ من المتكلمين من الجَهْميَّة، والمعتزلة، والمتأخرين من الأشاعرة.

وهذا القولُ متناقضٌ مع الأوصاف التي ثبتت للعرش في النصوص الشرعية كما سبق بيانه.

القول الثاني: أنه الفَلَكُ الذي يحيط بكل الكون؛ كما يقول الفلاسفةُ، فإنهم يقولون:

---

(١) البداية والنهاية (١/ ١٩).

هو الفَلكُ التاسع، وهذا هو الذي قرَّره ابنُ عربيٍّ في كتابه «فصوص الحِكم».

ولكن حين نرجع إلى النصوص الشرعيَّة لا نجد ذلك ظاهرًا؛ وإنما نجده هو حقًّا أعلى المخلوقات، وأضخمَ المخلوقات، وأوسع المخلوقات، ولكنه لا علاقة بالفَلك الذي يحيط بكل مخلوقات الله ﷻ؛ وإنما هو جزءٌ من مخلوقات الله ﷻ، وربما يكون هناك أوسعُ منه في المخلوقات؛ فنحن لا نستطيع أن نُثْبِتَ ولا ننفيَ.

القول الثالث: أنه جسمٌ عظيمٌ نوريٌّ عُلويٌّ، محيطٌ بجميع الأجسام[١].

الفرع الثاني

الاستواءُ على العرش

هذه الصفةُ من الصفات التي كثُر فيها كلامُ طوائف الأمَّة كثيرًا، حتى إن القرطبيَّ ذكر في معنى آيات الاستواء أربعةَ عشر قولًا، وحين وصل إلى آية الأعراف؛ وهي أولُ آية ذُكِر فيها الاستواءُ على العرش قال: «هذه مسألةُ الاستواء، وللعلماء فيها كلامٌ وإجراء، وقد بيَّنَّا أقوال العلماء فيها في «الكتاب الأسنى، في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى»، وذكرنا فيه هناك أربعة عشر قولًا»[٢].

معنى لفظ «الاستواء»:

لفظ «الاستواء»: يختلف معناه باختلاف تركيبه؛ **وهو يَرِدُ على نحوين في اللغة وفي القرآن:**

النحو الأول: أن يكونَ مُطْلقًا، بمعنى: أنه ليس مقيَّدًا بحروف من حروف التقييد؛ مثلُ قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [القصص: ١٤]؛ فالاستواءُ هنا لم يقيَّدْ بحرف، ومثله قول الإمام: «استووا واعتدلوا»، فليس مقيَّدًا بحرف من حروف التعدية.

وهو بهذا الإطلاق يعني: الكمالَ والتمام، وقد يأتي بمعنى: العلو.

النحو الثاني: أن يُستعمل لفظ «الاستواء» مقيَّدًا؛ أي: مقيَّدًا بحرف من الحروف، والحروفُ التي يتقيد بها لفظ الاستواء **ثلاثة أحرفٍ**:

الحرف الأول: «إلى»؛ كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١]، وقد ذُكر هذا التركيبُ في القرآن مرتين، واختلف العلماءُ في معنى هذه الآية على أقوال[٣]:

---

(١) انظر: شرح مختصر العقائد، للداغستاني (٧٧).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٧/ ٢١٩).

(٣) انظر: جامع البيان، في تأويل آي القرآن، للطبري (١/ ٤٥٤).

فمنهم: من جعل هذه الآيةَ بمعنى: العلو، وفسَّر الاستواءَ هنا بمعنى: العلو والارتفاع، ومنهم: من جعلها بمعنى: القصد والعَمد؛ أي: إنه قصد إلى السماء وعَمَد إليها، وقد رجَّح القول الثاني: ابنُ كثير، والسعدي، والشيخ العثيمين من المعاصرين(١).

وليس المرادُ هنا أن نحقِّقَ القول الصحيح في معنى الآية؛ وإنما المرادُ إثبات أن لفظ «الاستواء» إذا عُدِّيَ بحرف «إلى» قد يدلُّ على العلو، وقد يدلُّ على غير العلو؛ وهو القَصد والعمدُ إلى الشيء.

فلفظ «الاستواء» إذا قِيِّد بـ«إلى» ليس نصًّا في الاستواء والعلو، إنما هو محتَملٌ فيه.

وقد ذكر الخليلُ بن أحمد أنه أتى أبا ربيعةَ الأعرابي؛ وهو على سطح له قال: «فسلمنا عليه، فردَّ علينا السلام، وقال: استووا؛ فبقينا متحيِّرين ولم نَدْرِ ما قال، فقال لنا أعرابي: إنه أمركم بالصُّعود إليه»(٢). ثم قال الخليلُ بن أحمد: «هو معنى قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾».

والشاهدُ من هذا الخبر في قول الخليل بن أحمد، فقد جعل لفظَ «الاستواء» إذا عُدِّيَ بـ«إلى» يدلُّ على العلو والارتفاع.

الحرف الثاني: «الواو»؛ مثلُ أن يُقالَ: استوى الماءُ والخشبَ، ومعناه: المساواةُ، يعني: تساوى الماءُ والخشب، وهذا الاستعمالُ لم يرد في القرآن؛ وإنما هو معروفٌ في لغة العرب.

الحرف الثالث: «على»؛ مثل قول الله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقولِه تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود: ٤٤]، وكلُّ الآيات التي وردت في الاستواء على العرش عُدي لفظُ «الاستواء» فيها بـ«على».

وهذه الصيغةُ لا يُرادُ بها إلا معنى العلو والارتفاع، فهي نصٌّ في معنى العلو والارتفاع؛ بخلاف الصيغ السابقة.

وقد روى الدارقطنيُّ عن إسحاق الكادي، قال: سمعت أبا العباس ثعلبًا يقول في قوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: استوى على يعني: علا، واستوى الوجهُ: اتصل، واستوى القمرُ: امتلأ، واستوى زيد وعمر: تشابَهَا، واستوى إلى السماء: أَقْبَلَ. هذا الذي نعرف من كلام العرب»(٣)، فثعلبٌ ذكر عددًا من التراكيب للفظة «استوى»، ونص على أن «استوى» إذا تعدَّى بـ«على» يدلُّ على العلو.

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (١/ ٢١٣).

(٢) التمهيد، لابن عبد البر (٧/ ١٣٢).

(٣) العرش وما روي فيه، لابن أبي شيبة (١٦٦).

وقال داودُ بن علي: «كنا عند ابن الأعرابي، فأتاه رجلٌ، فقال: ما معنى قوله: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]؟ قال: هو على عرشه كما أخبر، فقال: يا أبا عبد الله، إنما معناه: استولى، فقال: اسكُتْ، لا يقال: استولى على الشيء حتى يكون له مضادٌّ، فإذا غلب أحدُهما قيل: استولى»[١]. فهذا نصٌّ من ابن الأعرابي ـ وهو من أئمة اللغة ـ على أن العربَ لا تعرف «استوى على» إلا بمعنى العلو.

وفائدةُ هذه المقدمة أنها تضبِطُ محلَّ البحث مع المنحرفين في صفة الاستواء، فإن البحثَ معهم يجب أن يكونَ محصورًا في تركيب محدد، هو «استوى على»؛ وهي نصٌّ في الدلالة على العلو والارتفاع وما في جنسه؛ وهي التي لم يستعمِلِ اللهُ ﷻ التعبير عن صفته إلا بها، فليس صحيحًا أن نخوضَ في مسائل أخرى قد تشكِلُ، أو قد تُدْخِلُ الاحتمالَ في دلالة الاستواء.

وهنا لا بُدَّ أن ننبِّهَ على أمرين:

الأمر الأول: أن كثيرًا من المتكلمين حين يأتـون إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] يقولون: الاستواءُ محتمِلٌ لمعانٍ كثيرة، ثم يذكرون تلك المعانيَ؛ ومن ذلك قولُ ابن عربيٍّ: «لفظ الاستواء محتمِلٌ لخمسة عشر معنًى في اللغة، فأيَّها تريدون؟ وأيُّها ظاهرٌ منها؟»[٢].

وهذه مغالطةٌ؛ لأنها توهِمُ بأن محلَّ الخلاف في معنى كلمة «استوى» من حيث هي، وهذا خطأٌ، فنحن لا نخالفه في معنى استواء؛ وإنما في معنى «استوى على»، فـ«استوى على» ليس لها في القرآن خمسة عشر معنًى، وليس لها إلا معنًى واحدٌ؛ وهو العلوُّ والارتفاع.

وقد نبَّه ابن تيميَّةَ على هذه المغالطة؛ حيث يقولُ: «من قال: الاستواءُ له معانٍ متعددةٌ، فقد أجمل كلامه، فإنهم يقولون: استوى فقط ولا يَصِلونه بحرف، وهذا له معنًى، ويقولون: استوى على كذا، وله معنًى، واستوى مع كذا، وله معنًى، فتنوُّعُ معانيه بحسب صلاته، وأما «استوى على كذا» فليس في القرآن ولغة العرب المعروفة إلا معنًى واحدٌ»[٣]، ويقول ابن القيم: «قولُك: «الاستواءُ له عدَّةُ معانٍ» تلبيسٌ آخرُ، فإن الاستواءَ المعدَّى بأداة «على» ليس له إلا معنًى واحدٌ»[٤].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، للالكائي (٣/ ٤٤٢).

(٢) قانون التأويل (٦٦٦).

(٣) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٧٤).

(٤) الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة (١/ ١٩٥).

التنبيه الثاني: أن بعضَ المؤوِّلة إذا جاء إلى ذكر معاني الاستواء في القرآن لا يذكر العلوَّ، كما صنع ذلك ابنُ جماعةَ وغيره، حيث ذكر أن معنى الاستواء في القرآن متعدِّدٌ، ثم ذكر خمسة معانٍ، ولم يذكر منها العلوَّ.

وهذا غيرُ صحيح؛ بل هو تحريفٌ لكلام العرب ولغة القرآن.

وحاصل الكلام السابق: أن البحث في صفة الاستواء الإلٰهي قائمٌ على صيغة محددة؛ وهي «استوى على»، فهي الصيغةُ التي نبحث فيها، فمن أراد أن يناقش أو أن ينقُضَ شيئًا ما، فليركز نظره وحديثَه على هذا التركيب «استوى على».

إشـكالٌ:

جاء في القرآن استعمالُ «استوى على» بما يوهِمُ معنًى غيرَ العلو؛ مثلُ قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩]، فقد ذكر بعضُ علماء اللغة أن المراد به: استقامُ واعتدلَ[١].

ولكن هذا التفسيرَ ليس دقيقًا؛ لأنه تفسيرٌ باللازم دون الملزوم، وبالأثر دون المؤثر، فمعنى الآية: أن الزرعَ قام على سوقه واعتلى وارتفع، ومن لازِم ذلك وأثره أن يكونَ مستقيـمًا معتدلًا، يقول السمعانيُّ: «وقـوله: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾؛ أي: انتصب على ساق»[٢].

مذهبُ أهل السُّنَّة في صفة الاستواء على العرش:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن اللهَ ﷻ استوى على العرش؛ أي: أنه فعَل فعلًا قام بذاته سبحانه متعلِّقٌ بالعرش، وأن هذا الفعلَ كان بعد خلق السماوات والأرض، وقد نقل ابنُ تيميَّةَ الإجماعَ على ذلك؛ حيث يقولُ: «السلفُ والأئمة يقولون: إن اللهَ فوق سماواته مستوٍ على عرشه بائنٌ من خلقه؛ كما دلَّ على ذلك الكتاب والسُّنَّة وإجماع سلف الأمَّة»[٣].

فعقيدةُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة الاستواء لها **ثلاثة محدَّدات**:

المحدد الأول: أن الاستواءَ فِعْلٌ يقوم بذات الله، فهو من جنس الأفعال التي تقوم بذات الله؛ مثلُ: المجيء، والإتيان، والكلام، والرحمة، والغضب، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: تاج العروس، للزبيدي (٣٠/ ٣٣٠).

(٢) تفسير القرآن، للسمعاني (٥/ ٢١٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٢/ ٢٩٧)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٥٠١).

المحدد الثاني: أنه صفةٌ خبرية؛ أي: أنه لا عِلمَ لنا بها إلا عن طريق الوحي فقط، ولو لم يخبِرْنا الله ﷻ بأنه استوى لم نكن نعلم باستوائه.

المحدد الثالث: أن استواءَ الله ﷻ كان بعد خلق السماوات والأرض؛ كما أخبرنا الله ﷻ، فهو ليس فعلًا قديمًا.

وهذا القيد الثالث يُشْكِلُ عليه قولُ ابن عباس فيما صحَّ عنه أنه قال: «إن الله استوى على عرشه قبل أن يخلُقَ شيئًا، فكان أوَّلَ ما خلق القلمُ، فأمرَه أن يكتُبَ ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة»[١].

تفسيرُ أئمة السلف لمعنى الاستواء:

فسَّر أئمةُ السلف معنى استواء الله بعدد من التفسيرات، وقد ذكر ابنُ القيم أن أئمةَ السلف فسَّروا الاستواء بأربعة معانٍ، حيث يقولُ[٢]:

فَلَهُمْ عِبَارَاتٌ عليها أرْبَعٌ ... قد حُصِّلَتْ لِلْفَارِسِ الطَّعَّانِ
وَهِيَ اسْتَقَرَّ وَقَدْ عَلا وَكَذلِكَ ارْ ... تَفَعَ الذي مَا فِيهِ من نُكْرَانِ
وكذاك قد صَعِدَ الذي هُوَ ... وأبُو عُبَيْدَةَ صَاحِبُ الشَّيْبَانِي
يَخْتَارُ هذا القَوْلَ في ... أدْرَى مِنَ الجَهْمِيِّ بالقُرْآنِ

ولكن الظاهرَ بعد استقراء كلام أئمة السلف أنهم فسَّروا الاستواءَ بستة معانٍ، **هي**:

المعنى الأول: العلوُّ؛ قالوا: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾؛ يعني: عَلا، وهذا التعبيرُ روي عن مجاهد بن جبر، وقاله أبو العباس بن ثعلب وغيرهم.

المعنى الثاني: ارتفع؛ وهذا القول عبَّر به ابن عباس رضي الله عنهما، وأبو العالية، والحسن البصرُّي، والخليلُ بن أحمد، وغيرهم.

المعنى الثالث: صَعِدَ، وعبَّر بهذا التعبير أبو عُبيدة القاسم بن سلَّام، وأبو عُبَيدةَ مَعْمَرُ بن المثنَّى، والفَّراء وغيرهم.

المعنى الرابع: استقر؛ وممن عبَّر بهذا التعبير ابنُ عباس، ومجاهد، والكلبي، وابن المبارك، وابن قتيبة، وابن عبد البر، والقصاب، وأبو الحسن الكرجي، وغيرهم.

وقد أبدى الذهبيُّ تحفظًا على لفظة «استقر»، فقال بعد أن ذكر قول الكلبيِّ ومجاهد: «قلت: لا يعجبني قولُه: استقر؛ بل أقول كما قال الإمام مالكٌ: الاستواءُ معلومٌ»[٣].

---

(١) أخرجه الآجري في الشريعة (٤٤٤)، وابن بطة في الإبانة الكبرى (١٣٦١). وهو صحيح الإسناد.

(٢) القصيدة النونية، لابن القيم (٨٧).

(٣) العلو للعلي الغفار، للذهبي (٢٦٢).

المعنى الخامس: فوق؛ وهذا اللفظُ ورد في عدد من الأحاديث، ومنها قولُ النبي ﷺ: «**إن اللهَ لما قضى الخلقَ كتب عنده كتابًا فوق العرش: إن رحمتي سبَقَتْ غضبي**»[١].

وهناك أحاديثُ أخرى استُعمل فيها لفظ «فوق»، وعلى فرض عدم صحة تلك النصوص، أو عدم دلالتها على استعمال كلمة «فوق» في التعبير عن الاستواء، فقد ورد استعمالُ لفظة «فوق» في التعبير عن الاستواء عن عدد من أئمة السلف، وممن استعمله عِكْرمةُ مولى ابن عباس، ومالك بن دينار، والضحاك بن مزاحم، وجرير بن عطية الخطفي، وغيرهم.

المعنى السادس: الجلوس والقعود، وقد جاء استعمالُ هذا اللفظ في عدد من الأحاديث المرفوعة، وعلى القول بعدم ثبوتها، فقد جاء استعمالُ هذا اللفظ عن عدد من أئمة السلف، وممن روي عنه استعمالُ هذا اللفظ: ابن مسعود، وابن عباس، والحسن البصري، وعكرمة مولى ابن عباس، وعمرُ بن عبد العزيز، ومجاهد، وسفيان الثوريُّ، ووكيع، والإمام أحمد، والدارمي، وغيرهم.

والآثارُ الواردةُ عن السلف في إثبات صفة الاستواء على العرش والتعبير عنه بالألفاظ السابقة كثيرة مستفيضةٌ، وقد أدرك بعضُ علماء الكلام أن دلالاتِ النصوص الشرعية وآثار أئمة السلف على إثبات صفة الاستواء قويةٌ، ولكنهم لم يأخذوا بذلك؛ لقوة الشبهة لديهم، وممن صنع ذلك أبو عبد الله القرطبيُّ صاحب «التفسير»؛ فإنه بعد أن ذكر اختلافَ الأمَّة في معنى الاستواء على العرش إلى أربعة عشر قولًا قال: «وأظهرُ هذه الأقوال ـ وإن كنت لا أقولُ به ولا أختاره ـ ما تظاهرت عليه الآي والأخبارُ: أن اللهَ سبحانه على عرشه كما أخبر في كتابه، وعلى لسان نبيّه؛ بلا كيفٍ، بائنٌ من جميع خلقه، هذا جملةُ مذهب السلف الصالح فيما نقَل عنهم الثقاتُ»[٢]. ويقول: «ولم ينكِرْ أحدٌ من السلف الصالح أنه استوى على العرش حقيقةً، وخُص العرشُ بذلك لأنه أعظمُ مخلوقاته؛ وإنما جهلوا كيفيةَ الاستواء فإنه لا تُعلَمُ حقيقته»[٣].

فائدةٌ:

هل يقال في صفة الاستواء ما يقال في سائر الصفات الفعلية بأن جنسها قديم وأفرادها حادثةٌ؟

---

(١) أخرجه البخاري (٣١٩٤)، (٧٤٠٤)، (٧٤٢٢)، (٧٤٥٣)، (٧٥٥٣)، (٧٥٥٤)، ومسلم (٢٧٥١).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٢٦٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٧/ ٢١٩).

الجواب: لا بُدَّ أن نفرِّقَ بين الاستواء على العرش وبين مُطْلق الاستواء، أما الاستواءُ على العرش فلا جنسَ له، فهو متعلق بمخلوق مخصوصٍ وُجِدَ بعد أن لم يكن موجودًا؛ وهو العرش، فهو ليس قديمًا.

وأما مُطْلق الاستواء؛ أي: سواءٌ كان على العرش أو على غيره، فنحن لا نعلم به، فقد يكون اللهُ تعالى مستويًا على مخلوق آخر غير العرش ونحن لا نعلم ذلك، ولم يخبرْنا اللهُ ﷻ أنه كان مستويًا على مخلوق آخر قبل خلق العرش، فلا ندري ما الأمرُ في هذه القضية.

اعتراضاتُ المؤولة على إثبات صفة الاستواء:

الاعتراض الأول: أن القولَ بأن اللهَ استوى على العرش بعد خلق السمٰوات والأرض يعني: أن اللهَ تعالى كان فاقدًا لبعض كماله، ثم تحصَّل عليه.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح، وذلك من عدد من الأوجه:

الوجه الأول: أن عدمَ وجود الشيء لعدم وجود سببه أو موجِبه ليس نقصًا، فعدمُ خلق الله للمخلوقات التي ستأتي بعد عشر سنوات ليس نقصًا الآن؛ لأن موجِبَها لم يأت بعد، وبناءً عليه فعدمُ استواء الله ﷻ على العرش قبل خلْق العرش ليس نقصًا؛ لأن العرشَ لم يكن موجودًا.

الوجه الثاني: أن يُقالَ: نحن لا ننفي استواءَ الله المُطْلق قبل خلق السمٰوات والأرض، فقد يكون هناك استواءٌ لله ﷻ على مخلوق آخر غير العرش نحن لا نعلمه، فلا يصحُّ أن يورَدَ فِقدانُ الكمال في هذه الحالة.

الاعتراض الثاني: أن معنى قولكم أن كمالَ الله يتأثر بالمخلوقات؛ فالكمالُ الذي هو الاستواءُ لم يتحقَّقْ لله إلا بعد وجود العرش، فهذا يقتضي كما يقولون أن كمالَ الله مشروط بوجود العرش، والعرشُ مخلوقٌ، فكمالُ الله مشروط بمخلوق.

وهذا الاعتراضُ كثيرًا ما يُكرر على الصفات الاختيارية وليس خاصًّا بهذه الصفة، وقد أجبنا عنه فيما مضى، ويمكن أن نقول هنا: ماذا تقصدون بقولكم: كمالُ الله مشروطٌ؟ هل تقصدون أنه متعلقٌ بحال أو بوقت ما؟ فهذا المعنى صحيحٌ، لكن تسميتَه شرطًا ليس مستقيمًا، لا لغةً ولا شرعًا، وإن كنتم تقصدون أنه مفتقِرٌ إلى ذلك الشرط يعني: أن اللهَ ﷻ مفتقِرٌ في كماله للمخلوق، فهذا غلَطٌ، ونحن لا نقول به.

الاعتراض الثالث: أن قولكم: إن اللهَ حين خلق السمٰوات والأرض لم يكن مستويًا على العرش. لا يخلو إما أن يكونَ تحت العرش أو مساويًا له، وكلٌّ ذلك باطلٌ؛ لأنه إذا كان تحت العرش، فمعناه: أن بعض المخلوقات أعلى منه، وإن كان مساويًا للعرش فمعناه: أن بعض المخلوقات مساويةٌ له، وهذا الاعتراضُ أشار إليه الرازيُّ.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح، وبيانُ عدم صحته من أوجه:

الوجه الأول: أن هذا الاعتراضَ مبنيٌّ على تشبيه الخالق بالمخلوق، فحين تصوَّروا أن استواءَ الله على عرشه يشبِهُ في حقيقته استواءَ المخلوقات على عروشهم؛ توهَّموا هذا التوهُّمَ الباطل، فقالوا: إن اللهَ ﷻ لا يخلو حين كان يخلق السمٰوات والأرض إما أن يكونَ تحت العرش، أو مساويًا له، وكل ذلك غلطٌ؛ لأن تحديدَ هذه اللوازم إنما يكون بعد إدراك حقيقة الاستواء، فهم لم يدركوا حقيقةَ الله؛ فكيف حدَّدوا هذه اللوازم؟!

الوجه الثاني: لا يلزم من انتفاء استواء الله تعالى على شيء أن يكونَ ذلك الشيء عاليًا على الله، أو مساويًا؛ فاللهُ تعالى ليس مستويًا على السمٰوات ولا على الأرض الآن، ومع ذلك فلا يلزم أن تكونَ عاليًا على الله أو مساويًا له، فكلُّ المخلوقات تحت الله، واللهُ تعالى فوقها بذاتها؛ سواءٌ كان مستويًا عليها أو لم يكن مستويًا، **ويبين هذا ما يلي:**

الوجه الثالث: أن هذا الاعتراضَ مبنيٌّ على الخلط بين العلو العام وبين العلو الخاص، فظن المعترضُ أن انتفاءَ العلو الخاص الذي هو الاستواءُ على العرش يلزم منه انتفاءُ العلو العام، ومن المعلوم أن انتفاءَ الخاص لا يلزم منه انتفاءُ العام، فهناك قسمٌ عقليٌّ آخرُ لم يذكرْه هذا المعترض؛ وهو أن اللهَ ﷻ عالٍ على كل شيء حين خلق السمٰواتِ والأرضَ، ولكنه لم يكن مستويًا على العرش الذي هو العلوُّ الخاص؛ فاللهُ ﷻ حين خلق السمٰواتِ والأرض كان عاليًا على كل شيء موجودٍ، ولم يكن شيءٌ من المخلوقات التي كانت قبل السمٰوات والأرض فوقه، فلمَّا خلق السمٰواتِ والأرض في ستة أيام علا على العرش علوًّا خاصًّا.

الاعتراض الرابع: قالوا: هل يستطيع اللهُ أن يَزيد من حجم العرش أم لا؟ فإن قلتم: لا؛ فقد نسبتم النقصَ إلى قدرة الله، وإن قلتم: نعم، فنسألكم: هل يستطيع اللهُ أن يَزيد في حجم العرش حتى يكون أكبرَ من الله؟ فإن قلتم: لا، فقد نسبتم العجزَ إلى الله، وإن قلتم: نعم، فقد أقررتم أن بعضَ المخلوقات يمكن أن تكونَ أعظم من الله.

وهذا الاعتراضُ لا يَرِدُ إلا على العقول الفاسدة؛ فالمؤمنون مهما كان مسلكُهم الاعتقادي لا يستقيم هذا الاعتراضُ مع أصول إيمانهم، ويمكن أن نجيب عن هذا السؤال من **عدد من الأوجه:**

الوجه الأول: أن هذا السؤالَ مبنيٌّ على مغالطة؛ حاصلُها افتراضُ أن يكونَ بعض المخلوقات أعظمَ من الخالق، وهذا الافتراضُ لا يَرِد على عقول المؤمنين، فلا يمكن أن يكونَ مخلوقٌ أعظمَ من الخالق، فإن كلَّ مخلوق لا بُدَّ أن يكونَ أقلَّ منزلةً وأقلَّ عظمةً من الخالق بالضرورة، وبناءً عليه فإيراد هذا السؤال غلطٌ؛ لأنه مبنيٌّ على تصور خاطئ؛ وهو إمكانُ أن يكونَ مخلوقٌ أعظمَ من الخالق.

وهذا السؤال له أمثلة قريبةٌ منه يوردها الملاحِدةُ؛ منها قولهم مثلًا: هل يستطيعُ الله أن يخلُقَ إلٰهًا مثله؟ فإن قلتم: نعم، فقد وُجِدَ إلٰهٌ آخر، وإن قلتم: لا، فقد نسبتم العجزَ إلى الله. وهذا السؤال غلطٌ؛ لأنه يقوم على افتراض خاطئ؛ وهو أن الإلٰهَ يمكن أن يكونَ مخلوقًا.

الوجه الثاني: أن هذا السؤال يمكن أن يَرِد على من فَسَّر العرش بالملك، والاستواءَ بالاستيلاء، فإنه يمكن أن يُقالَ لهم: العرش ـ الذي هو ملكُ الله ـ أعظمُ من الله أم لا؟ ثم يقال: هل يستطيع الله ﷻ أن يَزيد من حجم هذا العرش؟ فإن قلتم: لا، فقد نسبتم العجز إلى الله، وإن قلتم: نعم، فقد أثبتم أن ملك الله أعظم من الله.

ويَرِدُ عليهم في خلق السمٰواتِ والأرض، فيقال: هل السمٰواتُ والأرضُ أعظمُ من الله أم لا؟ فإن قالوا: اللهُ أعظم؛ فيقال لهم: هل يستطيع الله ﷻ أن يَزيد من حجم السمٰواتِ والأرض أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد نسبوا العجزَ إلى الله، وإن قالوا: نعم، فيقال لهم: إذا أثبتم أن هناك مخلوقًا فيمكن أن يكونَ أعظمَ من الله، وأيُّ جواب يذكرونه على هذا السؤال فهو جوابُنا على قضية الاستواء على العرش.

مذهبُ المؤولة في صفة الاستواء:

حقيقةُ مذهب المؤولة من الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة في صفة الاستواء تقوم على إنكار أن اللهَ ﷻ استوى على العرش حقيقةً، وإنكارِ أن يكونَ قام بالله ﷻ فعلٌ يسمى الاستواء.

وصفةُ الاستواء من الصفات التي اتفق فيها موقفُ الْمُعَطِّلة وموقف المُلَفِّقة، وبعد أن أنكروا أن يكونَ اللهُ مُتَّصِفًا بالاستواء على العرش حقيقةً؛ اضطروا إلى تأويل النصوص الواردة فيه، ولهم تأويلاتٌ عديدة، فأوَّلوا العرشَ بالملك، وأوَّلوا الاستواءَ بالاستيلاء، فقالوا: معنى صفة الاستواء؛ أي: أن اللهَ استولى على الملك.

وفي بيان موقف المؤولة يقول القاضي عبد الجبار: «إذا كان الأمرُ كما ظننتم؛ فيجب أن يكونَ تعالى محتاجًا إلى مكان كما ظننتم ـ يعني: أن اللهَ مستوٍ على العرش بفعل يقوم بذاته ـ فيجب أن يكونَ تعالى محتاجًا إلى مكان؛ لأنه كان على الأرض ثم استوى إلى السماء وانتقل إليها، وهذا يوجب حاجتَه إلى المكان فيما لم يزل، وفي ذلك قِدَمُ الأجسام؛ بل يوجب أن يكونَ اللهُ محدَثًا؛ لأن من جاز عليه الانتقالُ والمجيء والذَّهاب، فلا بُدَّ أن يكونَ جسمًا مؤلَّفًا، وما هذا حالُه لا يخلو من الحوادث، وفي هذا إبطالُ الصانع أصلًا؛ فضلًا عن أن يُتكلَّمَ في صفاته»[1].

---

(١) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (ص١٤٤)

ويقول ابن جماعةَ: «فقوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ يتعيَّن فيه معنى الاستيلاء والقهر، لا القعودِ والاستقرار؛ إذ لو كان وجودُه تعالى مكانيًّا أو زمانيًّا لَلَزِم قِدَمُ الزمان والمكان أو تقدُّمُهما عليه، وكلاهما باطلٌ، فقد صح في الحديث: «**كان اللهُ ولا شيءَ معه**»، ولَلَزِم حاجتُه إلى المكان؛ وهو تعالى الغنيُّ المُطْلق المستغني عما سواه، كان اللهُ ولا زمانَ ولا مكانَ؛ وهو على ما عليه كان، ولَزِمَ كونُه محدودًا مقدَّرًا، وكلُّ محدودٍ مقدَّرٍ جسمٌ، وكل جسم مركَّبٍ محتاجٌ إلى أجزائه، ويتقدَّس من له الغنى المـُطْلق عن الحاجة، ولأن مكان الاستقرار لو قدِّر حادثٌ مخلوقٌ، فكيف يحتاج إليه من أوجده بعد عدمه من القديم؛ وهو القديم الأزليُّ قبله»[1].

ومجموعُ ما يدلُّ عليه كلام القاضي عبد الجبار وابن جماعةَ أن تأويلَ الاستواء عند المؤولة يقوم على **أربعة أصول، هي**:

الأصل الأول: أنه يلزم منه أن يكونَ اللهُ محتاجًا إلى المكان؛ وهو العرشُ، وهذا ينافي الربوبيةَ؛ لأن الاحتياجَ لا يمكن أن يوصف به الإلٰهُ.

وهذا المعنى غيرُ صحيح؛ فلا يلزم من الاستواء وجودُ الاحتياج إلى المستوى عليه، وهم إنما توهَّموا الاحتياج؛ لأنهم ظنُّوا أن استواء الله من جنس استواء المخلوقات بعضها على بعض، فلما قام التشبيهُ في عقولهم توهَّموا أن ذلك متحقِّقٌ في صفة الله.

ثم يقال: لا نزاعَ في أن العرش مخلوقٌ، وكلُّ مخلوق لا بُدَّ أن يكونَ محتاجًا إلى خالقِه؛ بل احتياجه إليه ضروري، فكلُّ شيء ثبت أنه مخلوق فيستحيل أن يكونَ الخالقُ محتاجًا إليه؛ فكيف يكون الخالق مفتقرًا إلى من وجودُه مفتقرٌ إلى الله ﷻ.

فالذي استطاع أن يخلُق العرشَ من العدم يستطيع أن يستويَ على العرش من غير أن يكونَ محتاجًا إليه، ففرض التلازمِ بين الاستواء وبين احتياج الخالق إلى من خلقه فرضٌ لا أساسَ له.

الأصل الثاني: أنه يلزم أن تكونَ الأجسامُ قديمةً؛ لأن وجودَ الله قديمٌ، ولو كان اللهُ ﷻ محتاجًا لجسم لكان هذا الجسمُ قديمًا بقِدَم وجود الله.

ولكن هذا الكلامَ غيرُ صحيح لأنه مبنيٌّ على أن استواءَ الله على العرش قديم، فيلزم من ذلك أن يكونَ العرش قديمًا، ولكن المقطوعَ به من دلالة القرآن أن اللهَ أخبرنا بأنه استوى على العرش بعد خلق السمٰوات والأرض، فلا يلزم من ذلك أن يكونَ العرشُ قديمًا لقدم استوائه؛ لأنَّا لا نقول: إن استواءَ الله ﷻ على ذلك العرش المخلوق قديمٌ؛ وإنما غايةُ ما نقول أنه فعل فعلَه بعد خلق السمٰواتِ والأرض، ولا ندري عمَّا زاد عن ذلك.

---

(١) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (١٠٤).

الأصل الثالث: أنه يلزمُ من الاستواء أن يكونَ اللهُ جسمًا؛ لأن الاستواء؛ يعني: النُّقلة والحركة والذهاب والمجيء.

وهذا الأصلُ هو الأصل الحقيقيُّ الذي اعتمد عليه المؤولة، فهو الأساسُ لديهم، وكل الأصول الأخرى إنما هي عاضدةٌ.

وقد عبَّروا عن هذا الأصل بتعبير آخر فقالوا: إذا كان اللهُ ﷻ مستويًا على العرش حقيقةً لا يخلو من ثلاثة أحوال: إما أن يكونَ أكبرَ من العرش، أو مساويًا للعرش، أو أقلَّ من العرش، وفي كل الأحوال يقتضي أن يكونَ اللهُ جسمًا؛ لأن هذه الأحوالَ مقاديرُ، والمقدارُ لا يكون إلا في الجسم.

والاعتراض بهذا المعنى قديمٌ عند الْمُعَطِّلة، فقد اعترض به بشر المَريسيُّ في زمن الإمام الدارمي، حيث يقولُ الإمام الدارميُّ فيما ينقله عن بشر المريسي: «وأعجبُ من ذلك كله قياسُك الله بمقياس العرش ومقداره ووزنه من صغر أو كبر، وزعمت كالصبيان العِميان: إن كان اللهُ أكبرَ من العرش، أو أصغرَ منه، أو مثلَه، فإن كان اللهُ أصغرَ؛ فقد صيَّرْتُم العرش أعظمَ من الله، وإن كان أكبرَ من العرش؛ فقد ادعيتم فضلًا على العرش، وإن كان مثلَه فإنه إذا ضُمَّ إلى العرش السمٰواتُ والأرض كان العرشُ أكبرَ من الله»[1].

والجوابُ عن هذا الأصل من وجوه:

الوجه الأول: أن يُقالَ: لا شكَّ عند كل مسلم أن اللهَ ﷻ أعظمُ من كل مخلوق، وأن اللهَ ﷻ أكبرُ من كل شيء، ولا يوجد مخلوقٌ يقارب الله سبحانه وتعالى، ولا تصح المقارنة بين الله ﷻ وبين المخلوقات؛ فاللهُ ﷻ أكبر من العرش بلا منازعة وبلا تردد، ونحن أهلَ السُّنَّة والجماعة نعتقد ذلك اعتقادًا جازمًا.

الوجه الثاني: أن يُقالَ: تلك الاحتمالاتُ التي ذكرتموها إنما تَرِدُ على حقيقة استواء المخلوق، فأنتم حين اعتقدتم أن استواءَ الله مشابِهٌ لاستواء المخلوقات أوردتم تلك الإيراداتِ، واعتقدتم أنها لازمةٌ في استواء الله ﷻ، ولا يصحُّ إيرادُه إلا إذا اعتقدنا أن اللهَ مشابهٌ للمخلوقات، واللهُ ﷻ ليس مشابهًا للمخلوقات؛ وبناءً عليه فاستواؤه ليس كاستواء المخلوقات، ونتيجةُ ذلك أن اللوازِمَ التي تلزم عن استواء المخلوقات ليست لازمةً لاستواء الله سبحانه وتعالى.

وقد نبَّه أئمةُ السلف على هذا المعنى كثيرًا، يقول الإمام أحمد: «استوى كما ذكَرَ لا كما يخطِرُ للبشر»[2]، ويقول الدارميُّ: «أيُّها المريسيُّ لا يقال لله: إنه على العرش كمخلوق

---

(١) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد، للدارمي (١/٤٥٦).

(٢) نقله مرعي الكرمي في أقاويل الثقات (١٢١).

على مخلوق، ولكن ملكٌ كريمٌ خالقٌ غير مخلوق، على عرش عظيم مخلوق»[١].

فهذه العبارات تدلُّ على أن أئمةَ السلف كانوا مدركين تمامَ الإدراك أن استواء الله ﷻ على عرشه مختلف في حقيقته عن استواء المخلوقات، فاللوازم التي تَرِد على استواء المخلوقات لا يصحُّ أن تورد البتَّةَ على استواء الله سبحانه وتعالى.

الوجه الثالث: أن يُقالَ: ماذا تقصدون بالجسميَّة؟

هل تقصدون الأجسامَ التي نعهدها في البشر؟ فإن ذلك ليس بلازمٍ؛ لأنه إذا كان وجودُ الله ﷻ ليس من جنس وجود المخلوقات، فكذلك صفاتُه ليست من صفات المخلوقات.

وإن كنتم تقصدون ما تقوم به الصفاتُ الاختيارية والمتجددة، فنعم نقول ذلك، ولكن لا نسميه جسمًا.

فالمعترضون على صفة الاستواء لم يسلكوا المسالكَ الصحيحة في الحِجاج والجدل؛ وإنما اعتمدوا على مصطلحات موهمة وتراكيبَ محتملة، والواجبُ في مثل هذا الحال ألا يسلَّم لهم؛ وإنما يفصَّلُ ويفرق بين المعاني، وفي الإشارة إلى هذه المنهجية يقول ابنُ تيميَّةَ: «يجب على من يريد كشفَ ضلال هؤلاء وأمثالهم ألا يوافِقَهم على لفظٍ مُجْمَل حتى يتبين معناه، ويعرف مقصودَه، ويكون الكلامُ في المعاني العقلية المبيَّنة، لا في معانٍ مشتبهة بألفاظ مُجْمَلة»[٢].

الوجه الرابع: أنه يمكن أن يُقْلَبَ عليهم قولهم، فيقال: إنكم تؤمنون بأن اللهَ هو الخالقُ للسمٰوات والأرض، والسمٰواتُ والأرضُ لا تخلو إما أن تكونَ أكبر من الله، أو مساويةً لله، أو أصغرَ منه، وأيُّ جواب يقولونه على هذا اللازم هو جوابُنا على صفة الاستواء.

الأصل الرابع: أنه يلزم أن يكونَ اللهُ محمولًا؛ ووجهُ ذلك: أن الملائكةَ تحمل العرش، واللهُ ﷻ مستوٍ فوق العرش؛ فاللهُ محمولٌ من الملائكة، وهذا الوجه ذكره الرازيُّ؛ حيث يقولُ: «قوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ۝١٧﴾ [الحاقة: ١٧] لو كان الخالقُ في العرش لكان حاملُ العرش حاملًا لمن في العرش، فيلزم احتياجُ الخالق إلى المخلوق»[٣].

ولكن هذا الأصلَ غيرُ صحيح، ومسألةُ حمل الملائكة للعرش وهل هي تحمل مَن في العرش أو لا؟ اختلف فيها العلماءُ **على قولين**:

---

(١) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي (١/ ٤٣٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٢٩٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٥٦٤).

القول الأول: أن حمَلة العرشِ يحملون العرشَ ولا يحملون من فوقه؛ ووجهُ هذا: أن من حمَل السقفَ لا يجب أن يكونَ حاملًا لما فوقه، إلا أن يكونَ ما فوقه معتمدًا على السقف، وإلا فالهواء والطير وغير ذلك مما فوقه أيُّ سقفٍ لا يكون محمولًا لما تحت السقف، وكذلك السمٰواتُ فوق الأرض، وليست الأرضُ حاملةً للسماوات، وكلُّ سماء فوقها سماءٌ، وليست السَّماءُ التي تحتُ حاملةً للسماء التي فوقُ.

فمقتضى هذا القول أن العلوَّ على المحمول لا يلزم منه أن يكونَ من هو فوقُ محمولًا بحمل ذلك المحمول، فلا يلزمنا أن نقول: إن الملائكة حاملةٌ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

القول الثاني: أن حَمَلة العرش يحملون العرشَ ومن فوقه، ولا يلزم أن يكونَ اللهُ محتاجًا إليهم، فإن الله عَزَّ وَجَلَّ هو الذي يخلُقُهم ويخلقُ قواهم وأفعالهم، فلا يحملونه إلا بقدرته سبحانه ومعونته، فحملُهم للعرش ومن فوقه ليس بقدرتهم؛ وإنما بقدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والذي استطاع أن يخلُقَ العرشَ من العدم، ويخلُقَ حملته من العدم، ويعطيهم القوة؛ يستطيع أن يجعلهم يحملون العرشَ؛ ومن فوقه من غير أن يكونَ محتاجًا إليهم.

وعلى كلا القولين فذلك الاعتراضُ غيرُ صحيح؛ لأن الاحتياجَ والافتقار منتفٍ معهما.

تنبيهٌ:

ثمة أصول أخرى ذكرها الرازيُّ في «تفسيره» وذكرها غيرُه، ولكن ما ذكر هنا أهمُّ ما اعتمدوا في تأويل صفة الاستواء.

إبطالُ تأويلات المؤولة لمعنى الاستواء:

ذكَر المؤولةُ لمعنى الاستواء تأويلاتٍ كثيرة سنقف مع **اثنين منها**:

التأويل الأول؛ وهو أشهرها: أن المراد بالاستواء الاستيلاء، وجعلوا معنى قول الله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾: استولى على العرش، والعرشُ هنا يؤولونه إما بالملك أو يجعلونه على حقيقته، فيقولون: إذا كان استولى العرش؛ وهو أعظمُ المخلوقات، فاستيلاؤه على ما عداه من بابِ أولى.

وقد عضَدوا تأويلهم هذا **بعاضِدَين**:

العاضِدُ الأول: أن لفظ «الاستواء» استُعْمل في معنى الاستيلاء في لغة العرب؛ ومن ذلك قولُ الأخطل:

قد استوى بِشْرٌ على العراق   من غير سيفٍ ودَمٍ مُهْراقِ

ومنه قولُ الشَّاعر أيضًا:

فلمَّا علَوْنا واستَوَيْنا عليهمُ   ترَكْناهمُ صَرْعَى لِنَسْرٍ وكاسِرِ

العاضد الثاني: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، فقد جاء عنه في قوله: «﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] أنه قال: استولى على جميع بريَّته»[1].

ولكن هذا التأويلَ الذي هو أشهرُ تأويلاتهم غيرُ صحيح، وهناك أوجهٌ كثيرة تدلُّ على خطئه؛ **منها**:

الوجه الأول: أن يُقالَ: إن البحثَ ليس في معنى «استوى»؛ وإنما في «استوى على»، وهذا التركيبُ لا يدلُّ في لغة العرب إلا على العلو؛ كما قرر ذلك علماءُ العربية، وبناءً عليه فتفسير «استوى على» بالاستيلاء، مخالفٌ لما هو معروفٌ في لغة العرب.

وأما الأشعارُ التي استدلُّوا بها وقد استخدم فيها «استوى على»، فلا يصحُّ الاعتمادُ عليها:

أما قولُ الأخطل فهو غيرُ ثابت عنه، وليس موجودًا في ديوانه، وثمةَ عددٌ من العلماء شكَّكوا في صحة هذا البيت، ومنهم ابنُ فارس اللغوي المشهورُ، يقول ابن الجوزي بعد أن ذكر البيتين السابقين: «وهذا منكرٌ عند اللغويين، قال ابن الأعرابي: العربُ لا تعرف «استوى» بمعنى استولى، ومن قال ذلك فقد أعظم. قالوا: وربما قالوا: استوى فلان على كذا؛ إذا كان بعيدًا عنه غيرَ متمكِّنٍ منه ثم تمكن منه، واللهُ عز وجل لم يَزَلْ مستويًا على الأشياء، والبيتان لا يعرف قائلُهما؛ كذا قال ابن فارس اللغوي»[2].

وقال الخطابيُّ: «زعم بعضُهم أن معنى الاستواء ههنا: الاستيلاءُ، نزَع فيه ببيت مجهول لم يقُلْه شاعرٌ معروفٌ يصح الاحتجاج بقوله»[3]، ثم ذلك القول المنسوب إلى الأخطل.

وعلى القول بأنه موجودٌ في «ديوانه» فإن هذا منقولٌ بالآحاد، والآحادُ لا يُعتمَدُ عليها في العقيدة عندهم، فقد خالفوا أصلَهم الذي يعتمدونه.

تنبيهٌ:

ثمة وجهٌ ذكره بعض العلماء؛ كابن كثير، وكرره عددٌ من المعاصرين؛ حاصلُه: أن الأخطلَ رجلٌ نصرانيٌّ محرَّفٌ في عقيدته في الله تعالى فكيف يستدلُّ بقوله.

وهذا الوجه ليس فاضلًا؛ لأن المستدلَّ بهذا البيت لم يستدِلَّ بما عليه الشاعرُ من اعتقاد، إنما استدلَّ بلغته، ونحن في فَهْمنا للغة العرب نعتمد على أشعار أهل الجاهلية وهم أهلُ شرك وضلال، فعقيدةُ الشاعر لا تؤثر في فهم اللفظ الذي استعمله إلا في بعض

---

(١) العرش، للذهبي (١/ ١٩٧).

(٢) زاد المسير، في علم التفسير، لابن الجوزي (٢/ ١٢٨).

(٣) بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (٤/ ٤٩٣).

الحالات النادرة التي لها ارتباطٌ مخصوص؛ كصفة الكلام ونحوها، أما الأصلُ فهو يتحدث بالسَّليقة ونحن نعتمد على سليقته، وليس على اعتقاده.

وأما البيت الثاني، فهو لا يُعرف قائلُه، فلا يكون حُجَّةً، وعلى القول بأن بعضَ الشعراء استخدم «استوى على» بمعنى الاستيلاء، فإن ذلك ليس قادحًا في الأصل الغالب؛ فالأصلُ الغالبُ الذي توارد على تقريره الصحابةُ وأئمة اللغة أن «استوى على» تدلُّ على العلو وما في جنسه.

وأما قولُ ابن عباس، فهو قولٌ ضعيف مسلسَلٌ بالضعفاء والمجاهيل، ولم يذكره أشهر الأئمة الذين نقلوا قوله، ثم إن هذا القولَ مخالفٌ للقول الأشهر المروي عنه الذي فسَّر فيه الاستواء بالعلو وبالفوقية، فلماذا يُقَدَّمُ الأضعفُ على الأقوى والأشهر؟!

الوجه الثاني: أن يُقالَ: إن تفسيرَ الاستواء بالاستيلاء على فرض وجوده في اللغة، فهو مخالفٌ لما هو متواترٌ عن أئمة السلف في خصوص هذه الصفة، فصفةُ الاستواء من أكثر الصفات التي روي فيها عن السلف كلام مفصَّلٌ؛ وهو متواردٌ على تفسير الاستواء بالعلو والفوقية والمعاني الستة التي ذكرناها، فلو كان لفظُ «استوى على» يستخدم بمعنى الاستيلاء؛ فإنه لا يصحُّ أن نفسِّرَه بذلك؛ لأنَّا سنكون مخالفين لجماهير أئمة السلف، وهم أعلم وأتقى وأنقى.

الوجه الثالث: أن تفسيرَ الاستواء بالاستيلاء يلزم عنه لوازمُ باطلةٌ، ومن تلك اللوازم: أن هناك مغالبًا لله تعالى؛ لأن الاستيلاءَ لا يكون إلا بعد المغالبة، وقد أشار إلى هذا المعنى ابنُ الأعرابي الذي نقلنا كلامه في الكلام على الاستواء، واللهُ ﷻ لا مُغالِبَ له.

فإن قيل: لا يلزم وجودُ المغالبة إلا في حق المخلوقات.

قيل: وكذلك يقال: لا يلزمُ من الاتصاف بالاستواء الحقيقي اللوازمُ المتعلِّقة باستواء المخلوقات.

الوجه الرابع: أن اللهَ تعالى قاهرٌ وغالبٌ على كل المخلوقات، فقهرُه سبحانه وغلبتُه ليس له وقت، واللهُ أخبرنا أن استواءه على العرش كان بعد خلق السمٰواتِ والأرض، فلو فسَّرناه بالاستيلاء أو بالقهر لكان معنى ذلك أن اللهَ لم يكن مستوليًا على العرش، وقاهرًا له إلا بعد خلق السمٰوات والأرض، وهذا منافٍ لكمال قَهْرِه سبحانه وكمال غلبته.

وفي الإشارة إلى هذا الوجه يقول الطاهرُ بن عاشور معقبًا على تفسير الاستواء بالاستيلاء: «وأراه بعيدًا؛ لأن العرشَ ما هو إلا من مخلوقاته، فلا وجهَ للإخبار باستيلائه عليه»[1].

---

(١) التحرير والتنوير (٨/ ١٦٤).

فإن قيل: إن استعمال «ثم» إنما كان للتأخُّر الذكري الإخباري وليس للتأخُّر الوقوعي، وهذا المعنى ذكره أبو عبد الله القرطبي؛ حيث يقولُ: «قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ ثم لترتيب الإخبار لا لترتيبِ الأمر في نفسه»(١).

ومعنى هذا الكلام: أن «ثم» لا تقتضي أن اللهَ ﷻ استوى على العرش بعد خلق السمٰواتِ والأرض؛ وإنما غايةُ ما تقتضيه أنه أخبرنا باستوائه على عرشه بعد أن أخبرنا بخلق السمٰواتِ والأرض.

وهذا الاعتراضُ مع انتشاره بين الْمُعَطِّلة ليس صحيحًا؛ لأنه مخالفٌ لما عليه أئمة السلف المتقدمين.

التأويل الثاني: أن الاستواءَ على العرش فعلٌ يفعله الله في العرش، وليس فعلًا يقوم بذات الله ﷻ، وهذا القولُ هو المنقول عن أبي الحسن الأشعري وابن كُلَّاب، ونقله ابن عطية عن سفيان الثوري.

ولكن هذا القول خطأٌ؛ لأن اللهَ ﷻ لا يوصَفُ بما خلقه في غيره؛ وإنما يوصَفُ بما قام في ذاته، فإذا كان الاستواءُ فعلًا فعله الله في العرش فهو لا يصحُّ أن يوصف الله به، ومع ذلك فقد توارد أئمةُ السلف على وصف الله بالاستواء على العرش، وأنه فعلٌ قائمٌ بذاتهٌ، وليس قائمًا بغيره.

مذهبُ المُفَوِّضة في صفة الاستواء على العرش:

يقول المُفَوِّضةُ: الله استوى على العرش، ولكن لا ندري ما معناه ولا نحدِّدُ له معنًى، فنقتصِرُ على اللفظ الذي ورد في القرآن فنقول: اللهُ استوى على العرش؛ بل قال بعضهم: إنه لا يصحُّ أن نغيِّرَ اللفظ، فلا نقول: اللهُ مستوٍ على العرش، ولا نقول: الله فوق العرش، ولا نقول: الله عَلا على العرش؛ وإنما نلتزم باللفظ الذي ورد في النصوص فقط بالتركيب نفسه.

وهذا القولُ توارد المُلَفِّقة على نسبته إلى أئمة السلف، واختاره الرازي في بعض كتبه؛ حيث يقولُ: «لا يمكن حملُ قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان: **الأول**: أن نقطعَ بكونه تعالى متعاليًا عن المكان والجهة، ولا نخوضَ في تأويل الآية على التفصيل؛ بل نفوِّضَ علمَها إلى الله؛ وهو الذي قررناه في تفسير قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا المذهبُ هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه»(٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١/ ٢٥٤).
(٢) التفسير الكبير، للرازي (١٤/ ٩٤).

ولكن هذا القول خطأٌ، وقد أثبتنا فيما مضى بطلانَ نسبة مذهب التفويض إلى السلف بسبعة عشر دليلًا، وأثبتنا في بحث مستقلٍّ بطلانَ نسبة التفويض إلى السلف في صفة الاستواء خاصةً بأربعة أدلة[١].

مذهبُ المُشَبِّهة في صفة الاستواء على العرش:

نُقِلت مقالاتٌ كثيرة عن المُشَبِّهة في خصوص صفة الاستواء؛ ومن ذلك قولُ بعض الكَرَّامية: إن اللهَ استوى على بعض أجزاء العرش وليس على كل العرش، وصرَّح بعضهم بأن اللهَ مماسٌّ للعرش، أو أنه ملأ العرش، وبعضهم قال: إن العرش حوى الله، ونحوَ ذلك من العبارات التي فيها دخولٌ في تفاصيل الكيفية.

ومذهبُ المُشَبِّهة في صفة الاستواء وغيرها قد أثبتنا بطلانه، وبطلانَ الأصول التي اعتمدوا عليها فيما مضى، وفي خصوص صفة الاستواء يمكن أن يُقالَ: صفةُ الاستواء صفةٌ خبرية محضةٌ باتفاق كل الطوائف، وبناءً عليه لا يصحُّ لنا أن نحدِّدَ أيَّ شيء فيها إلا بناءً على الخبر، فكلُّ من يذكر تفصيلًا عنها سيطالَبُ بتقديم الدليل، ولا بُدَّ أن يقدمه، وإلا أضحى قولُه باطلًا.

تنبيهٌ:

هناك حديثٌ روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، جاء فيه: «**إن عرشَه أو كرسيَّه وسِع السمٰواتِ والأرض، وإنه يجلس عليه فما يفضُلُ منه قدْرُ أربعة أصابع، وإنه يَئِطّ أَطيطَ الرَّحْل الجديد براكبه**»[٢].

وهذا التركيبُ هو أحد الروايات التي جاءت في حديث أَطيط العرش، وقد فهم بعضُ العلماء كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني أن هناك قدرَ أربعة أصابع من العرش اللهُ ليس مستويًا عليه.

وقد ضعَّف ابن تيميَّةَ قولهما، وضعَّف الروايةَ التي فيها هذا المعنى، وبيَّن بوجوه عديدة خطأ هذا الاعتقاد[٣]؛ وإنما نبَّهْت على هذا المعنى؛ لأن بعضَ الرافضة نسب إلى ابن تيميَّةَ أنه يقول: إن العرش يفضُلُ عن الله بأربعة أصابع. والحقيقة أن قول ابن تيميَّةَ على النقيض من ذلك.

الفرع الثالث: مسائلُ متعلقةٌ بالاستواء على العرش، وسنقتصر على **ثلاث منها**:

المسألة الأولى: مسألةُ إقعاد الله سبحانه وتعالى للنبي صلى الله عليه وسلم على العرش.

---

(١) انظر: بحث: أغلوطة التفويض، لسلطان العميري، وهو منشور في الشبكة.

(٢) أخرجه ابن خزيمة (١/ ٢٤٤)، وضعفه الألباني.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٣٣٥).

قبل الدخول في هذه القضية لا بُدَّ من التنبيه على أن كلَّ حديث مرفوع روي في إقعاد النبي ﷺ على العرش فهو موضوعٌ، حكَم عليه بالوضع ابن تيميَّةَ والذهبيُّ وغيرهما[١].

وروي عن ابن عباس أنه فسَّر المقام المحمود بالإقعاد على العرش؛ وهو أثرٌ ضعيف جدًّا؛ بل قال عنه الذهبي: أثر ساقط؛ فلم يصِحَّ عن الصحابة شيءٌ في الإقعاد على العرش.

وأول من نُقِلت عنه هذه القضية مجاهد بن جَبْر، حين فسَّر المقام المحمود فقال: «يجلسه أو يقعده على العرش». وهذا الأثرُ صحيحٌ إلى مجاهد، وقد توارد عددٌ كبير من أئمة السلف على الإقرار بهذا التفسير.

وألَّف الإمام المَرُّوذيُّ أحدُ أشهر تلاميذ الإمام أحمد في هذه المسألة كتابًا، جمع فيه أقوال العلماء الذين يوافقون مجاهدًا واستفتاهم في عصره، وجمع قدرًا كبيرًا، وهذا الكتاب لم يطبع، ولكن الإمامَ الذهبي في كتابه «العرش» و«العلو» ذكر عددًا من العلماء الذين استفتاهم المرُّوذيُّ ووافقوا مجاهدًا.

قال ابن القيم: «قال القاضي: صنَّف المـرُّوذيُّ كتابًا في فضيلة النبي ﷺ، وذكر فيه إقعادَه على العرش»، قال القاضي: «وهو قولُ أبي داود، وأحمد بن أصْرَمَ، ويحيى بن أبي طالب، وأبي بكر بن حماد، وأبي جعفر الدمشقي، وعياش الدوري، وإسحاق بن راهويه، وعبد الوهاب الورَّاق، وإبراهيم الأصبهاني، وإبراهيم الحربي، وهارونَ بنِ معروف، ومحمد بن إسماعيل السلميِّ، ومحمد بن مصعب بن العابد، وأُبَيِّ بن صدقة، ومحمد بن بشر بن شريك، وأبي قِلابة، وعلي بن سهل، وأبي عبد الله بن عبد النور، وأبي عبيد، والحسن بن فضل، وهارون بن العباس الهاشمي، وإسماعيل بن إبراهيم الهاشمي، ومحمد بن عِمرانَ الفارسي الزاهد، ومحمد بن يونس البصري، وعبد الله ابن الإمام، والمَرْوزيِّ، وبشر الحافي».

قلت ـ أي: ابنُ القيم ـ: وهو قولُ ابن جرير الطبري، وإمامُ هؤلاء كلهم مجاهدٌ إمامُ التفسير؛ وهو قول أبي الحسن الدارقطني»[٢]. انتهى.

إشكالٌ:

كان بعضُ أئمة السلف شديدًا على من ينكر الإقعاد، كما قال ذلك عبد الله ابن الإمام أحمد: «لا ينكر الإقعادَ إلا جهميٌّ»[٣]. فكيف ذلك وهو مخالف للنصوص الصريحة

(١) انظر: درء التعارض بين العقل والنقل (٥/ ٢٣٧)، والعلو، للذهبي (٧١٦، ٩٢٤، ١٠٨١، ١١٨١).

(٢) بدائع الفوائد، لابن القيم (٤/ ٣٩).

(٣) انظر: السُّنَّة، لأبي بكر بن الخلال (١/ ٢٣٢).

التي فسرت المقامَ المحمود بالشفاعة؛ وهو قولُ جماهير الصحابة وأئمة التابعين؟

وهذا الإشكالُ عنه جوابان:

الجواب الأول: أن يُقالَ: إن هناك فرقًا بين تفسير المقام المحمود بالإقعاد على العرش، وبين الإقرار بأصل الإقعاد على العرش؛ سواءٌ كان تفسيرًا للمقام المحمود، أو لم يكن كذلك؛ فالذي جاء عن مجاهد هو تفسيرُ المقام المحمود بالإقعاد على العرش، وهذا غيرُ صحيح؛ لأنه مخالفٌ للنصوص، ولكن كثيرًا من مقالات أئمة السلف التي جاءت في الإقعاد على العرش لم تأتِ في سياق تفسير المقام المحمود؛ وإنما في سياق إثبات فضيلة مُطْلقةٍ للنبي ﷺ.

ثم يقال: ثمة فرقٌ بين قصر تفسير المقام المحمود على العرش، وبين جَعْلِه من معانيه، ومعنى ذلك: أن هناك فرقًا بين من يقول: لا يُراد بالمقام المحمود إلا الإقعادُ على العرش، وبين من يقول: مما يدخل في المقام المحمود الإقعادُ على العرش. وكثير من مقالات أئمة السلف في المعنى الثاني لا الأول.

وهذا هو ظاهرُ صنيع ابن جرير الطبري، فإنه بعد أن رجَّح تفسير المقام المحمود بأنه الشفاعة، وذكر أنه هو الذي دلَّت عليه النصوصُ، وهو الذي عليه الصحابة، قال: «وإن كان هذا هو الصحيحَ من القول في تأويل قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩] لِما ذكرنا من الرواية عن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين، فإن ما قاله مجاهدٌ من أن اللهَ يُقْعِدُ محمدًا ﷺ على عرشه، قولٌ غيرُ مدفوع صحتُه، لا من جهة خبر ولا نظر، وذلك لأنه لا خبرَ عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه، ولا التابعين بإحالة ذلك»[(١)].

فكلامُ ابن جرير الطبري يدلُّ على أنه لا تعارُضَ بين تفسير المقام المحمود بالشفاعة، وبين تفسيره بالإقعاد على العرش؛ لأنه يمكن أن يشفَّعَ النبيُّ ﷺ ويقعدَ على العرش؛ فيكون مجموعُ الأمرين هو المقامَ المحمودَ.

فإن قيل: إن في ذلك مناقضة لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب الصفات؛ لأن باب الصفات باب توقيفيٌّ، وأنتم اعتمدتم على قول مجاهد بن جبر، ومجاهدُ بن جبر ليس حُجَّة.

قيل: قضيةُ إقعاد النبي ﷺ ليست من الصفات، وغايةُ ما في قضية الإقعاد على العرش إثباتُ معنيين: **الأول:** معنًى لصفة من صفات الله؛ وهو الإقعادُ. **والثاني:** إثباتُ فضيلة للنبي ﷺ.

فإن قيل: ولكن ابنَ عبد البر ذكر أن من الأمور التي أخذت على مجاهد تفسيرَه

---

(١) جامع البيان، للطبري (١٧/ ٥٣١).

للمقام المحمود، وأنه مخالف للإجماع؛ حيث يقولُ: «في هذا الحديث إثباتُ الشفاعة؛ وهو ركن من أركان اعتقاد أهل السُّنَّة، وهم مجمِعون على أن المقامَ المحمود في قول الله ﷻ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾﴾ [الإسراء: ٧٩]: هو شفاعته ﷺ في المُذْنِبين من أمَّته، ولا أعلمُ في هذا مخالفًا إلا شيئًا روِّيته عن مجاهد ذكرته في «التمهيد»، وقد روي عنه خلافُه على ما عليه الجماعة، فصار إجماعًا منهم»[1].

قيل: كلامُ ابن عبد البر غيرُ صحيح؛ فقد توارد أئمةُ السلف على قبول أثره، وحكم كثيرٌ منهم على من أنكره بأنه جهميٌّ، فالحجة ليست في كونه قولًا لمجاهد، وإنما في قبول عدد كبير من أئمة السلف له.

المسألة الثانية: الموقفُ من قضية مماسَّة الله للعرش هل الله ﷻ يمس العرش أو لا؟

والمرادُ بالمماسَّة الملامسةُ والملاصقة باليد ونحوها، وثبوتُ هذا المعنى في حق الله ﷻ لبعض المخلوقات ثابتٌ؛ فإن الله ﷻ خلَق آدم بيديه، ومسح على ظهره بيديه، وكتب التوراة بيديه، وكتب الكتابَ الذي عنده فوق العرش بيديه، ولذلك يقول ابنُ تيميَّةَ: «لا جَرَمَ جاءت الأحاديثُ بثبوت المماسة كما دلَّ على ذلك القرآن، وقاله أئمةُ السلف؛ وهو نظير الرؤية؛ وهو متعلقٌ بمسألة العرش، وخلْق آدم، ونحو ذلك من الصفات»[2].

فأصلُ المماسَّة لبعض المخلوقات ثابت في حق الله ﷻ، وقد عبر عددٌ من أئمة السلف بلفظ «المماسة» و«المسح» و«اللمس» في صفة اليدين، لكن يبقى البحثُ: هل استواءُ الله ﷻ على العرش بمماسة أم لا؟

هذه القضية اختلف العلماءُ فيها على **ثلاثة أقوال**:

القول الأول: من يُثْبِتُها ويقول: إن استواءَ الله ﷻ على العرش بمماسَّةٍ.

القول الثاني: من ينفيها ويقول: إن استواء الله ﷻ على العرش بغير مماسَّةٍ.

القول الثالث: من يتوقَّف في هذه المسألة ويقول: لا أُثْبِتُ المماسَّةَ ولا أنفيها.

والصحيح هو القول الثالث، فلا نثبت المماسَّة ولا ننفيها، ولكن ما الأصلُ الذي يقوم عليه ترجيحُ هذا القول؛ هل لأن لفظ «المماسة» لفظ مُجْمَل، فلا بُدَّ من التفصيل فيه؟ أم لأن لفظ «المماسة» لم يَرِدْ في النصوص إثباتُه ولا نفيه؟

ذكر بعض المعاصرين أن الواجبَ التوقُّفُ في لفظ «المماسة»؛ لأنه لفظ مُجْمَل، وهذا غير دقيق، والأضبطُ أن يُقالَ: لا نُثبِتُ المماسَّة ولا ننفيها؛ لأنها لم تَرِدْ في النصوص، وليس لأنها لفظ مُجْمَل.

---

(١) الاستذكار، لابن عبد البر (٢/ ٥٢٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٤/ ٣٤٣).

وقد نبَّه ابنُ تيميَّةَ على المسلك المنهجي في التعامل مع هذه القضية؛ حاصلُه: أن قضية المماسة من الفروع التي ينبغي ألا تَشْغَلَنا عن تحقيق القول في الأصل القطعي، فقال: «كونُه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر وإجماع سلف الأمَّة مع دلالة العقل ضرورةً ونظرًا أنه خارج العالم، فلا يخلو مع ذلك إما أن يلزم أن يكونَ مماسًّا أو مباينًا أو لا يلزم، فإن لَزِمَ أحدُهما كان ذلك لازمًا للحق، ولازمُ الحق حقٌّ، وليس في مماسته للعرش ونحوه محذورٌ كما في مماسَّته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك؛ فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بُعدِ الأشياء عنه، ولكونها ملعونةً مطرودة لم نثبْته لاستحالة المماسة عليه، وتلك الأدلةُ منتفيةٌ في مماسته للعرش ونحوه؛ كما روي في مس آدم وغيره، وهذا جوابُ جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام، وإن لم يلزمْ من كونه فوق العرش أن يكونَ مماسًّا أو مباينًا فقد اندفع السؤالُ، فهذا الجواب هنا قاطعٌ من غير حاجة إلى تغيير القول الصحيح في هذا المقام»[1].

تنبيهٌ:

المماسَّةُ تطلق في كلام السلف بإطلاقين: **الأول**: مماسةُ كل المخلوقات، **والثاني**: مماسةُ بعض المخلوقات، فإذا أطلقت في كلام السلف في مماسة كل المخلوقات، فالعادةُ أنها تطْلق على جهة النفي، فيقولون: اللهُ ﷻ ليس مماسًّا للمخلوقات، ويقصدون بذلك أنه مباينٌ للمخلوقات وليس مماسًّا لها، أو مساويًا لها أو داخلًا فيها.

وقد نبَّه على ذلك ابنُ تيميَّةَ في عدد من المواطن، فلا بُدَّ أن نفرِّق بين المماسة العامة والمماسة الخاصة لبعض المخلوقات.

المسألة الثالثة: الموقفُ من إثبات الحدِّ لله سبحانه وتعالى:

وهذه القضية ـ الحدُّ إثباتًا ونفيًا ـ عادةً ما تُذْكَر مع صفة الاستواء، وقضيةُ الحد تنوعت مواقف أئمة السلف فيها؛ فبعضُ أئمة السلف استعمل لفظ «الحد»، كما قال ابن المبارك: «الربُّ تبارك وتعالى على السماء السابعة على العرش. قيل له: بحدٍّ؟ قال: نعم، هو على العرش بحدٍّ»[2].

وبعض أئمة السلف أنكر استعماله؛ ومن ذلك قولُ الإمام أحمد: «الله ﷻ على عرشه ليس له حدٌّ، واللهُ أعلم بحدِّه»[3].

والصحيح: أنه لا خلافَ بين أئمة السلف في قضية الحد؛ وإنما تنوعت إطلاقاتُهم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٢٧).

(٢) أخرجه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة (٢١٦)، وهو أثر صحيح عن ابن المبارك.

(٣) العرش، للذهبي (١/ ٢٥٤).

بتنوع الاعتبارات التي راعَوْها في الإطلاق، فإن الحد قد يُراد به حقيقةُ الشيء التي هو عليها، وقد يُراد به العلمُ بتلك الحقيقة.

فمن أثبت الحدَّ لله تعالى من أئمة السلف، فإنما أراد أن لله ﷻ حقيقةً مباينةً للمخلوقات، ومن نفى الحد، قصَدَ العلمَ بحقيقة صفات الله سبحانه؛ فاللهُ ﷻ له حقيقةٌ وكيفيةٌ، ولكن لا يمكن للبشر أن يحُدُّوها؛ أي: لا يمكن أن يعلموا بها.

ويدلُّ على هذا عباراتُ أئمة السلف المفصَّلةُ في هذه القضية؛ ومن ذلك قولُ الإمام أحمد، فقد روي عنه نفي الحد وإثباته ـ: «نحن نؤمن أن اللهَ على العرش كيف شاء وكما شاء؛ بلا حد، ولا صفةٍ يبلغها واصف، أو يحُدُّه أحدٌ»[١]؛ أي: أن اللهَ ﷻ ليس له حدٌّ يعلمه أحد، وهذا التركيبُ ليس فيه إنكار للحد؛ وإنما غايةُ ما فيه إنكارُ العلم بالحد.

ويقول ابن الماجِشونِ: «وكيف يكون لصفة شيء منه حدٌّ أو منتهًى يعرفه عارف، أو يحُدُّ قدرَه واصف»[٢]. ومعنى كلامه: أن اللهَ ﷻ لا يمكن لأحد أن يحُدَّ صفاته، أو يعلم بكيفيتها، وهذا التركيبُ ليس فيه نفي للحدِّ؛ وإنما فيه نفيٌ للعلم بحقيقة صفات الله ﷻ.

ويقول الدارميُّ في رده على المريسي: «اللهُ له حدٌّ لا يعلمه أحدٌ غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهَّمَ لحدِّه غايةً في نفسه»[٣]؛ فالدارمي يُقِرُّ بأن اللهَ له حدٌّ، ولكن لا يعلمه أحد.

ويلخص ابن أبي العِزِّ هذا المعنى فيقول: «ومن المعلوم أن الحدَّ يقال على ما ينفصل به الشيء، ويتميز به عن غيره ـ يعني: يقال على الحقيقة ـ واللهُ تعالى غيرُ حالٍّ في خلقه، ولا قائم بهم؛ بل هو القيُّومُ القائم بنفسه، المقيم لما سواه، فالحدُّ بهذا المعنى لا يجوز أن يكونَ فيه منازعةٌ في نفس الأمر أصلًا، فإنه ليس وراء نفيه إلا نفيُ وجود الرب، ونفيُ حقيقته. قال: وأما الحدُّ بمعنى العلم والقول ـ وهو أن يحُدَّه العباد ـ فهذا منتفٍ بلا منازعة بين أئمة السلف»[٤].

اعتراضٌ وجوابُه:

أنكر الإمام الخطابيُّ الحدَّ، وأنكر على من أثبت الحد؛ حيث يقولُ: «إن قومًا منهم زعموا أن لله حدًّا، وكان أعلى ما احتجوا به في ذلك حكايةٌ عن ابن المبارك: أنه استوى على العرش بحدٍّ. فجعلوه أصلًا في هذا الباب، وزادوا الحدَّ في صفاته تعالى على ذلك، وسبيلُ هؤلاء القوم ـ عفانا الله وإياهم ـ أن يعلموا أن صفاتِ الله تعالى لا تؤخذ إلا من

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (٦٨).

(٢) التسعينية، لابن تيمية (٢/٤١٨).

(٣) النقض على المريسي، للدارمي (٧٦).

(٤) شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١٩٠).

كتاب، أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائنًا من كان، علَتْ درجته أو سفُلَتْ، تقدَّم زمانُه أو تأخَّر؛ لأنها لا تُدْرَكُ من طريق القياس والاجتهاد، فيكون لقائل مقالٌ ولناظر مجالٌ.

على أن هذه الحكاية عن ابن المبارك قد رويت لنا أنه قيل له: أنعرف اللهَ بحد؟ قال: نعم بجِدٍّ، بالجيم دون الحاء، وزعم بعضهم أن يُقالَ: إن له حدًّا لا كالحدود، كما نقول: يدٌ لا كالأيدي، فيقال له: إنما أُحْوِجْنا أن نقول: يدٌ لا كالأيدي؛ لأن اليدَ قد جاء ذكْرُها في القرآن والسُّنَّة؛ فيلزم قبولها، ولن يجوزَ ردُّها، فأين ذِكْرُ الحد في الكتاب أو في السُّنَّة حتى نقول: حدٌّ لا كالحدود، كما نقول: يدٌ لا كالأيدي، أرأيت إن قال قائل: رأسٌ لا كالرؤوس، قياسًا على قولنا: يد لا كالأيدي، هل تكون الحُجَّةُ عليه إلا نظيرَ ما ذكرناه في الحد؟»[١].

وكلامُ الخطابي غيرُ صحيح، وبيان ما فيه بأمور:

الأمر الأول: أنه جعل الحدَّ صفةً لله، والسلفُ لا يقولون: الحدُّ صفة من صفات الله؛ وإنما يعبِّرون به عن صفة من صفات الله؛ مثل قولهم: بائنٌ من خلقه، ومثل قولهم: مستوٍ على العرش بذاته، ومثل قولهم: صفاتُ الله حقيقةٌ لا مجازٌ، فهذا التركيب غير موجود في الكتاب والسُّنَّة، ولكنه ليس فيه إضافةُ صفة لله ﷻ؛ وإنما هو بيانٌ لطبيعة إثباتهم للصفة.

فإثباتهم للحد لا يقصدون به إضافةَ صفة إلى الله تسمَّى الحدَّ؛ وإنما يقصدون أن يعبروا عن طبيعة إثباتهم لصفات الله ﷻ، وأنها تقتضي أن اللهَ ﷻ مباينٌ لخلقه، وليس داخلًا في خلقه، أو مساويًا لخلقه.

الأمر الثاني: أن الخطابيَّ أوهم أن الذين قالوا بالحد، إنما كانوا يعتمدون على كلام ابن المبارك فقط، وهذا غيرُ صحيح؛ بل عددٌ من أئمة السلف قرَّروا ذلك، ولم يكن معتمدَهم ابنُ المبارك؛ بل كانوا ينطلقون من طبيعة إثباتهم للصفات الإلٰهية كما ذكرنا.

الأمر الثالث: أن الخطابيَّ أوهم أن الذين أثبتوا الحد إنما اعتمدوا على القياس، وهم في الحقيقة لم يعتمدوا على القياس؛ وإنما اعتمدوا على طبيعة إثباتهم للصفات، فقولهم: بحدٍّ لا يختلف في طبيعته عن قولهم: نثبت الصفاتِ لله حقيقةً لا مجازًا، وعن قولهم: الله ﷻ مستوٍ على العرش بائنٌ من خلقه.

مقارنةٌ بين مسالك أهل السُّنَّة ومسلك المؤولة في بحث صفة الاستواء:

أئمةُ السلف حين يبحثون صفة الاستواء، ويؤلفون فيها ويتحدثون عنها يجمعون

---

(١) نقله عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤١).

عشرات النصوص من الكتاب والسُّنَّة، ومئات الآثار عن أئمة السلف التي يقررون فيها صفةَ الاستواء، ويستغرقون في ذلك صفحاتٍ كثيرةً، كما صنع الذهبي في كتابيه: «العلو» و«العرش».

أما أتباعُ مذهب التلفيق ومذهبِ التعطيل فهم لا يفعلون ذلك، فإنك حين تقرأ في أبحاثهم عن صفة الاستواء لا تكاد تقِفُ على أثر عن أئمة السلف، ومع ذلك يدَّعون أنهم متبعون وموافقون لأئمة السلف؛ فحين اعترض ابنُ جَهْبَلٍ على «العقيدة الحموية» طَفِق يناقش ابن تيميَّةَ، وكأنه لم يذكرْ أيَّ نص عن أئمة السلف، وكأن هذا القولَ الذي أتى بها هو ابنُ تيميَّةَ فقط، مع أن ابن تيميَّةَ نقل أكثر من أربعين نصًّا، وحين أخذ يعلِّق على بعض النصوص التي نقلها لم يقدِّمْ جوابًا على وجه الشاهد الذي ذكره ابن تيميَّةَ؛ وإنما أخذ يشرحها شرحًا عامًّا، ولم يعلقْ على وجه الاستشهاد الذي اعتمد عليه ابنُ تيميَّةَ.

وفي المقابل حين أراد ابنُ جَهْبَلٍ أن يذكر مستندَه من أقوال العلماء الذين يوافقونه في اعتقاده في نفي صفة الاستواء وصفة العلو ذهب إلى المتأخرين من أئمة الصوفية، ومن أصحاب وَحْدة الوجود، وأخذ ينقُل أقوالهم، ولم ينقُلْ عن أحد من المتقدمين من أئمة السلف[1].

هذه المقارنة المنهجية تثبت من هو الصادقُ في اتباع أئمة السلف ومن هو المدعي؛ فالصدقُ المنهجي يوجِب على من يدَّعي أنه متبعٌ لأئمة السلف في صفة الاستواء وغيرها من الصفات **أمرين اثنين**:

الأمر الأول: أن ينقُلَ من كلام أئمة السلف ما يدلُّ على مذهبه الذي يدَّعيه.

والأمر الثاني: أن يقدِّمَ جوابًا على اعتراضات المعترضين وادعاءات المدعين.

ولكن المدعين أتباعَ مذهب السلف من مذهب المُلَفِّقة لم يقدِّموا شيئًا من ذلك، ثم تراهم يكررون في كتبهم ودروسهم أنهم هم الذين يتبعون ما كان عليه السلفُ.



---

(١) انظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي (٥٦/٩).

الصفة السادسة والعشرون

صفةُ العلو

 **وقد ذكر المؤلِّفُ فيها خمس آيات، حيث يقولُ: «وقوله:** ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ﴾ [آل عمران: ٥٥]**، وقوله:** ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]**، وقوله:** ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]**، وقوله:** ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ وَكَذَٰلِكَ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]**، وقوله:** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ١٧﴾ [الملك: ١٦، ١٧]**».**

وذكر المؤلِّفُ عنها في قسم السُّنَّة من «الواسطية» أربعة أحاديث، حيث يقولُ: «وقولُه ﷺ في رُقْية المريض: «ربَّنا اللّهُ الذي في السماء تقدَّسَ اسمُك، أمْرُكَ في السماء والأرض...»، إلى أن قال: قولُه ﷺ: «ألا تأمَنوني وأنا أمينٌ مَن في السماء». وقولَه: «والعرشُ فوق ذلك واللّهُ فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه»، وقول النبي ﷺ للجارية: «أين اللّه؟» قالت: في السماء، قال: «أعتِقْها فإنها مؤمنة»».

فمجموعُ ما ذكره المؤلف من النصوص المتعلِّقة بصفة العلو تسعةٌ: خمس آيات وأربعة أحاديث.

وصفةُ العلو من الصفات الكبار؛ بل هي من أمهات الصفات، وعليها مدارُ الكثير من الجدال العقدي الموجود بين طوائف الأمَّة في باب الأسماء والصفات؛ وهي أصلٌ وأساسٌ لعدد من الصفات؛ كصفة الاستواء، وصفة النزول، وصفة المعية، وصفة الرؤية وغيرها، فكلُّ هذه الصفات أصلُها البحثُ في صفة العلو.

والمؤلف في الحقيقة لم يرتِّبْ هذه الصفات بطريقةٍ جيدة، فالأَوْلَى أن يذكُرَ أولًا صفةَ العلو؛ باعتبارها معنًى عامًّا، ثم يذكرَ ثانيًا صفةَ الاستواء؛ باعتبارها علوًّا خاصًّا، ثم يذكُرَ صفة النزول، ثم يذكر صفةَ المعية، ثم يذكر قضيةَ رؤية الله، باعتبارها مترتبةً بعضها على بعض، وعذْرُ المؤلف أنه لم يقصِدْ إلى تأليف متن علمي.

الفرقُ بين صفة العلو وصفة الاستواء:

تفترقُ صفة العلو عن صفة الاستواء بعدد من الفروق، **تتحصَّل في ثلاثة:**

الفرق الأول: أن العلوَّ صفةٌ خبرية عقلية، والاستواءُ صفةٌ خبرية محضة؛ أي: إن العلوَّ صفة تُثْبَتُ بالعقل والخبر، وصفةَ الاستواء صفةٌ خبريةٌ محضة لا مدخلَ للعقل في إثباتها.

الفرق الثاني: أن العلوَّ صفةٌ ذاتية ملازِمة لذات الله ﷻ، والاستواءَ صفة اختيارية فعليةٌ.

الفرق الثالث: أن العلوَّ معنًى عامٌّ يشمل كل المخلوقات، والاستواءَ معنًى خاصٌّ متعلق بمخلوق معين؛ وهو العرش.

مذهبُ أهل السُّنَّة في صفة العلو:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن اللهَ ﷻ مُتَّصِفٌ بالعلو الذاتي على كل المخلوقات؛ فاللهُ تعالى بذاته فوق كل المخلوقات، عالٍ عليها، يدرك الإنسانُ ذلك بعقله وفطرته.

ومقالاتُ أئمة السلف التي عبروا فيها عن هذا المعنى كثيرة جدًّا، جمعها الذهبيُّ في كتاب «العلو» وكتاب «العرش»، وجمعها ابنُ قُدامةَ المقدِسيُّ في كتاب «إثبات العلو»، وكذلك جمعها عددٌ من المعاصرين[(١)].

وسببُ كثرة أقوال أئمة السلف في صفة العلو: أن هذه الصفة من الصفات التي أنكرها الجَهْميَّةُ، والجَهْميَّة ظهرت والسلف متضافرون، فاضطروا إلى كثرة الحديث عن صفة العلو، وقد نقل عددٌ من العلماء إجماع أئمة السلف على هذا المعنى، منهم: ابن بَطَّةَ، والدارمي، وابن عبد البر، وابن قُدامة، وغيرهم كثير.

يقول ابن قُدامةَ: «أجمع على ذلك ـ يعني: على إثبات صفة العلو ـ جميعُ العلماء من الصحابة الأتقياء، والأئمة الفقهاء، وتواترت الأخبارُ بذلك على وجه حصل به اليقينُ»[(٢)]. والمقالات التي تقرِّرُ هذا المعنى كثيرةٌ.

أقسام العلو:

ينقسم العلوُّ إلى ثلاثة أقسام:

الأول: علوُّ الذات، ومعناه: أن اللهَ ﷻ بذاته فوق كل المخلوقات.

الثاني: علوُّ قهرٍ، ومعناه: أن اللهَ ﷻ بعظمته قهر كلَّ المخلوقات، وقدِرَ عليها وعلى تدبيرها.

---

(١) من أفضل الكتب في هذه القضية من المعاصرين كتاب: إثبات علو الله على خلقه، لأسامة القصاص رحمه الله.

(٢) إثبات صفة العلو، لابن قدامة (٦٣).

الثالث: علوُّ قَدْرٍ، ومعناه: أن قَدْرَ الله ومكانتَه وعلوَّ صفاته أعلى من كل المخلوقات.

ومن العلماء من يقسِّم العلو إلى قسمين: فيقول: علوُّ ذات وعلوُّ صفات، ويُدْرِجُ علوَّ القهر وعلوَّ القدر في علو الصفات.

ومحلُّ الجدل والاختلاف بين طوائف الأمَّة هو في علو الذات، وليس في علو الصفات، فعموم الأمَّة مُقِرُّون بأن اللهَ تعالى عالٍ على المخلوقات في صفاته وقدره وقهره؛ وإنما هم مختلفون في علو الذات.

تنبيهٌ:

إثباتُ علو الذات لله ﷻ ليس خاصًّا بأئمة السلف؛ وإنما صرح بإثباته المتقدمون من أئمة مذهب المُلَفِّقة كابن كُلَّابٍ والأشعري، والباقلانيِّ، نصُّوا على إثبات هذه الصفة، فهو ليس خاصًّا بأئمة السلف.

أدلةُ علو الذات:

يدل على صفة علو الذات أدلةٌ كثيرة؛ بل تُعَدُّ هذه الصفة من أكثر الصفات التي كثُرت فيها الأدلة وتضافرت وتعددت مسالكُها ومراتبها، **ونحن سنقسِّمُ الأدلة إلى ثلاثة أنواع:**

النوع الأول: الأدلة النقلية.

والنوع الثاني: الأدلة العقلية.

والنوع الثالث: الأدلة الفطرية.

أما ما يتعلَّق بالأدلة النقلية: فقد ذكر بعضُ علماء الشافعية: أن الأدلة النقلية الدالَّةَ على علو الله تبلغ أَزْيَدَ من ألف دليل، وقال ابن القيم: «ولو شئت لذكرت على هذه الصفة ألف دليل»[١]. وذكر أن هذه الأدلة ترجع في مجموعها إلى واحد وعشرين نوعًا، وكلُّ نوع تدخل تحته عددٌ من الآيات والأحاديث.

ولا بُدَّ من جمع تلك الأنواع وتحرير النظر فيها، ولا بُدَّ أيضًا من جمع اعتراضات وتأويلات المؤولة لها والجواب عنها، ولا أعرف كتابًا فعل ذلك، وفي هذا الموطن من الشرح لا نستطيع أن نَعْرِضَ كلَّ تلك الأدلة؛ لأنها كثيرة، وتتطلب جهدًا ووقتًا كبيرًا، ولكن سنعرض بعض الأمثلة منها[٢].

---

(١) إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، لابن القيم (٢/ ٢١٧).

(٢) **تنبيه**: ليس صحيحًا من جهة التأصيل العقدي أن تطرح الأدلة على وجود الله ولا ينبه الطالب إلى أن هناك =

أنواعُ الأدلة النقلية على علو الله:

مع أن الأدلة النقلية الدالة على صفة العلو الذاتي كثيرة، إلا أنا سنقتصِرُ في هذا الموضع على أربعة أنواع منها، ونذكر وجهَ الاستدلال والاعتراض عليها، ونجيب على تلك الاعتراضات.

النوع الأول: التصريحُ بلفظ «فوق»؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨].

ووجه الدلالة من ذلك: أن اللهَ ﷻ صرَّح بأنه فوق المخلوقات، ولفظُ «الفوقية» يقتضي بالضرورة إثباتَ العلو، ومما يؤكد ذلك أن لفظ «فوق» عُدِّي بـ«مِن»؛ وإذ جاء كذلك فالأصل أنه لا يُراد به إلا الأمرُ الحقيقي الحسيُّ.

وقد ذكر ابن القيِّم أن هذا التركيبَ ـ من فوقهم ـ لا يُراد به في اللغة إلا العلوُّ الحقيقي؛ حيث يقولُ: «لا يُعرف في لغة العرب البتةَ أن يُقالَ: الذهبُ من فوق الفضة، ولا العالمُ من فوق الجاهل، وقد جاءت فوقيَّةُ الرب مقرونة بـ«من»؛ كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، فهذا صريحٌ في فوقية الذات، ولا يصحُّ حملُه على فوقية الرتبة؛ لعدم استعمال أهل اللغة له»[(١)].

وهذا الإطلاق غيرُ صحيح، فقد وُجِدَ في لغة العرب استخدامُ «فوق» معدَّاةً بـ«من» في غير المعنى الحقيقي، وجاء ذلك في عدد من أشعار العرب؛ ومن ذلك قولُ عمرو بن أُذَيْنَةَ[(٢)]:

لم تُعَظِّمْهُمْ أَسِنَّتُنَا ... إذ لهم من فوقِهم عظمةْ

والأدقُّ في التعبير عن هذه القاعدة أن يُقالَ: الأصلُ في لفظ «فوق» و«تحت» إذا عُدِّيت بـ«من» أن تدلَّ على الفوقية الحسية؛ فتكون القاعدةُ مبنيَّةً على الأصل، وليس على الاستعمال المُطْلق، وقد تخرج عن الأصل في بعض الأحيان، وإثباتُ الأصل والغلبة كافٍ في الاستدلال والإلزام؛ لأن غلبةَ استعماله تدلُّ على أنه الحقيقة[(٣)].

= اعتراضات تعرض عليه، فيصوَّر له بأن الأمر مستقر، وكأنه ليس للمخالفين اعتراضات، وهذا ليس جيدًا من جهة التأصيل، فطالب العلم إن لم يدرك الاعتراضات، فلا بد أن ينبَّه إليها على الأقل، فإن لنا ثلاثة مستويات: إما أن نذكر الأدلة وجميع الاعتراضات، وهذا مستوًى عالٍ وطويل، وإما أن نذكر الأدلة ونذكر بعض الاعتراضات، وهذا مستوًى لا بدَّ منه، وهناك مستوًى آخر، وهو أن نذكر الأدلة ولا نذكر الاعتراضات، ولكن ينبه طالب العلم بأن هناك اعتراضات؛ حتى يكون متنبهًا لها في مستقبله.

(١) مختصر الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، الموصلي (٤٣٢).

(٢) منتهى الطلب في أشعار العرب، لابن ميمون البغدادي (٨٧).

(٣) انظر: الإشارات الإلٰهية إلى المباحث الأصولية، للطوفي (١/٦٦٨).

وهذا التعبير الذي ذكرنا أنه هو الأدقُّ: هو الذي عبَّر به الطبري حيث يقولُ بعد أن ذكر اختلافَ العلماء في معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، وذكر تفسير ابن عباس أن «من فوقكم»؛ يعني: من أمرائكم، وليس من فوقكم حسًّا: «أولى التأويلين في ذلك بالصواب عندي قول من قال: عَنى بالعذاب من فوقهم الرجْمَ أو الطوفانَ وما أشبه ذلك ـ يعني: الفوقيةَ الحقيقية ـ مما ينزل عليهم من فوق رؤوسهم، و«من تحت أرجلهم» الخسْفَ وما أشبهه؛ وذلك أن المعروفَ في كلام العرب من معنى «فوقَ» و«تحتَ» الأرجلِ هو ذلك دون غيره، وإن كان لما روي عن ابن عباس في ذلك وجه صحيحٌ، فإن الكلام إذا نُوزِعَ في تأويله فحملُه على الأغلب الأشهر من معناه أحقُّ وأولى من غيره، ما لم تأتِ حُجَّةٌ أو يأتي حُجَّةٌ مانعة من ذلك»[1].

وحمْلُ النصوص الشرعية على الأغلب من كلام العرب هو الواجبُ، ولا يجوز الخروج عنه إلا بدليل موجِب لذلك، وفي تقرير هذه القاعدة يقول الدارميُّ: «نحن قد عرفنا بحمد الله تعالى من لغات العرب هذه المجازات التي اتخذتموها دُلسةً وأُغْلوطةً على الجهال، تنفون بها عن الله حقائق الصفات بعلل المجازات، غير أنَّا نقول: لا يحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيَها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأغربَ، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقربُ»[2].

وقد حمل المؤولةُ ـ الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة ـ هذه الآيات على فوقية القدر والمكانة، ونفوا أن تكونَ دالةً على فوقية الذات، وجعلوا المراد بهذه الآيات أن اللهَ ﷻ فوق خلقه بمكانته وقدره وقهره وغلبته، وليس فوق خلقه بذاته، يقول الزمخشري: قوله: «﴿مِن فَوْقِهِمْ﴾ إن علّقتَه بـ«يخافون» فمعناه: يخافونه أن يرسِل عليهم عذابًا من فوقهم، وإن علَّقتَه بـ«ربهم» حالًا منه، فمعناه: يخافون ربهم عاليًا لهم قاهرًا»[3].

ويقول الرازيُّ: «﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] معناه: يخافون ربهم من أن يُنزل عليهم العذابَ من فوقهم، وإن كان اللفظ محتملًا؛ لهذا المعنى سقط قولهم ـ يعني: المثبتين للعلو الذاتي ـ وأيضًا يجب حمْلُ هذه الفوقية على الفوقية بالقدر والقهر؛ كقوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ۝١٢٧﴾ [الأعراف: ١٢٧]»[4].

---

(١) جامع البيان، في تأويل آي القرآن، للطبري (١١/ ٤١٨).

(٢) نقض سعيد بن عثمان الدارمي على بشر المريسي (٢/ ٨٥٥).

(٣) الكشاف، للزمخشري (٢/ ٦١٠).

(٤) التفسير الكبير، للرازي (٢٠/ ٢١٨).

وهذا التأويلُ غيرُ صحيح، ويدلُّ على عدم صحته عدد من الأمور:

الأمر الأول: أن هذا مخالِفٌ لطريقة القرآن في مدح الله لنفسه، فليس من عادة القرآن أن يمدح اللهُ نفسه بالمقارنة بينه وبين خلقه، وليس من عادة القرآن أن يبين اللهُ ﷻ أنه أفضل من خلقه، فلا يبتدئ الله فيقول للناس: إنه أفضلُ من المخلوقات، أو أكملُ من المخلوقات، وإن وُجِدت بعض الآيات التي فيها هذه المقارنة كما في قول الله سبحانه تعالى: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٥٩﴾ [النمل: ٥٩]، فهي لم تُذْكَرِ ابتداءً؛ أي: لم يمتدح الله بها نفسه ابتداءً؛ وإنما ذُكِرت في سياق دفع الباطل الذي نسبه الناس إلى الله، فجاءت لدفع باطل وليس لإنشاء مدح.

الأمر الثاني: أن لفظ «الفوقية» إن عدِّي بـ«من» يدلُّ من حيث الأصل على الفوقية الحسية، فلا يصحُّ الخروجُ عنه إلا بدليل، وقد جاء هذا التركيب ـ أعني: «من فوق» ـ في عدد من النصوص الشرعية؛ ومن ذلك: قولُ الرسول ﷺ: «**لقد حكَمْتَ فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات**»(١)، وقولُ زينب زوجة النبي ﷺ: «زوَّجَكنَّ أهليكن، وزوَّجَني الله من فوق سبع سماوات»(٢)، فكلُّ هذه النصوص تدلُّ على أن الفوقيةَ إذا عُدِّيَتْ بـ«من» فالمرادُ بها الفوقية الحسية.

النوع الثاني: التصريحُ بالعروج إلى الله؛ كما في قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]؛ وكما في قوله ﷺ: «**يَعْرُجُ الذين باتوا فيكم، فيسألُهم**»(٣)؛ يعني: الله ﷻ.

يقول ابنُ جرير الطبريُّ: «يقول تعالى ذكره: «تصعد الملائكة والروح»: وهو جبريلُ عليه السلام، «إليه»؛ يعني: إلى الله»(٤)، فجعل ابنُ جرير الهاءَ في قوله: ﴿إِلَيْهِ﴾ عائدةً إلى اسم الله؛ اعتمادًا منه على سياق الآية.

ولكن المؤولةَ أوَّلوا أولَ هذه الآية، وأنكروا دلالتها على صفة العلو الذاتي لله ﷻ، وجعلوا المرادَ بـ«إليه» المكانَ الذي أمر اللهُ جبريل أن يقف عنده، يقول القرطبيُّ: «وقوله: ﴿إِلَيْهِ﴾ يعني: إلى المكان الذي أمره اللهُ أن يعرُجوا إليه، وهذا كقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ۝٩٩﴾ [الصافات: ٩٩]، وأراد أنه ذاهبٌ إلى أرض الشام، ومثل قوله: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٠٠]؛ أي: مهاجرًا إلى

---

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (٥٩٠٦)، وصححه الألباني.

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٢١)، والترمذي (٣٢١٣).

(٣) أخرجه البخاري (٥٥٥)، (٣٢٢٣)، (٧٤٢٩)، (٧٤٨٦)، ومسلم (٦٣٢).

(٤) جامع البيان، للطبري (٢٣/٦٠١).

المدينة وليس مهاجرًا إلى الله»[١].

وهذا المعنى بعينه ذكره القاضي عبد الجبار في كتاب «متشابه القرآن» والرازيُّ في «تفسيره»[٢]، وغيرهما كثير.

وهذا التأويلُ غيرُ صحيح؛ وذلك لأمور؛ منها:

الأمر الأول: أن سياقَ الآيات يأبى ذلك، فإنها كانت تتحدث عن صفة الله، وأنه ذو المعارج، وأن عذابه قادمٌ يومَ القيامة، فهذا الضمير ليس فيه ذِكر لمكان يرجع إليه، فهو يرجع إلى ما كان مذكورًا سابقًا؛ وهو اللهُ ﷻ ذو المعارج. **ويُبَيِّنُه**:

الأمر الثاني: وهو أن الضميرَ لا بُدَّ أن يكونَ له عائدٌ يرجع إليه، فإذا رجعنا إلى الآيات لم نجد ذكرًا للمكان الذي ذكروه في تفسيرهم وتأويلهم؛ وإنما الموجودُ سابقًا هو الله سبحانه، فإذا قال: تعرج الملائكة إليه، يعني: تعرج إلى المذكور سابقًا؛ وهو اللهُ تعالى.

نحن لا ننكر أنه يصح لغةً أن يُقالَ: ذهبت إلى الله، وصعدت إلى الله ويرادَ به المجازُ، ولكن الذي ننكره أن يكونَ ذلك معناه في كل السياقات، فالسياقُ هو الذي يحدد معنى الكلام، والسياق الذي في هذه الآية ظاهرٌ في تحديد معناه، فحُجَّتنا ليست مبنيَّةً على أنه لا يُعرف في اللغة إلا هذا، ولكنها مبنيَّة على أن سياقَ الآيات لا يدلُّ إلا على هذا المعنى، فمن أراد أن ينقُضَها فعليه أن يثبِتَ عدمَ دلالتها، ولا يصحُّ أن يعتمِدَ على أن العرب تعرف ذلك؛ لأنه لا أحدَ ينكر ذلك ولم يعتمد عليه أحدٌ.

النوع الثالث: التصريحُ بأنه سبحانه في السماء؛ كما في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: ١٦]، وقد نقل عدد من المفسرين عن ابن عباس ﵄ أنه قال: «مَن في السماء: هو اللهُ»[٣]، وكذلك قال مجاهد، وهذا ما فسَّره به الطبريُّ وغيره من المفسرين؛ وهو ظاهرُ النص، ويقتضيه السياقُ.

وقولُه تعالى في هذه الآية: ﴿مَّن فِي﴾ إما أنها بمعنى على، ويكون المعنى: من على السماء؛ أي: مرتفعٌ عليها؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١]؛ أي: على جذوع النخل، وكما في قوله ﷻ عن فرعون: ﴿إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [القصص: ٤]، وليس معناها أنه علا في داخل الأرض؛ وإنما علا على ظهر الأرض.

وإما أن تكونَ «في» بمعنى الظَّرفية، والسماءُ بمعنى مُطْلق العلو، ويكون معنى قوله:

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٤/ ٨٩).

(٢) انظر: التفسير الكبير، للرازي (١١/ ١٢).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٣/ ٥١٣)، وتفسير السمعاني (٦/ ١٢)، وزاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي (٤/ ٣١٦)، وتفسير البغوي (٨/ ١٧٨).

﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾؛ أي: من في العلو، والسماءُ تُطْلقُ في لغة العرب بمعنى العلو؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرَۢا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾﴾ [الفرقان: ٤٨]، ومن المعلوم أن المطرَ لا ينزِلُ مِن السماء التي هي الطِّباق؛ وإنما ينزل من الغِلاف الجوي.

ومنه قولُ الشاعر[١]:

إذا نَزل السماءُ بأرض قومٍ رَعَيْنَاه وإن كانوا غِضَابًا

وعلى كلا الاحتمالين فهي دالةٌ على علو ذات الله ﷻ؛ لأن العلوَّ راجعٌ إلى ذاته.

ولكن المؤولة تأوَّلوا هذه الآية، وادَّعوا أنها لا تدلُّ على إثبات صفة العلو والذات، وحملوا هذه الآيةَ على أحد ثلاثة احتمالات؛ **الأول**: أن يكونَ معنى الآية: مَن في السماء عذابُه، وليس ذاتُه. **والثاني**: أن يكونَ المرادُ: من في السماء سلطانُه وجبروتُه، وليس ذاتُه. **والثالث**: أن تلك الآيةَ استُعملت بناءً على اعتقاد المشركين، فإنهم كانوا يعتقدون أن اللهَ في السماء بذاته، فخاطبهم اللهُ بناءً على ما يعرفون، وليس تقريرًا لعقيدة، وهذه المعاني قرَّرها الزمخشريُّ والرازي وغيرهما كثير[٢].

ولكن هذا التأويلَ غيرُ صحيح؛ وذلك أنهم لم يراعوا السياقَ؛ وإنما ذكرو احتمالاتٍ مجرَّدةً لا يدعمها سياقٌ ولا تفسيرٌ من الصحابة وأئمة التابعين، ولهذا تراهم يقولون: يمكن أن يكونَ المرادُ بها كذا أو كذا.

والحقيقةُ أن سياقَ الآية وتركيبَها يدلُّ على أن المراد بالعلو هو علوُّ الله ﷻ.

ثم يقال: ليس من طريقة القرآن أن يخاطِبَ الكفَّارَ بناءً على ما يعتقدونه في ذات الله ﷻ؛ فاللهُ لا يُقِرُّ الكفَّارَ على اعتقادهم، ويخاطبهم بناءً عليه من غير إنكار؛ فالقرآنُ إنما جاء ليصحِّحَ عقائدَ الكفار، وليس ليُقَرِّرَها ويبني عليها بناءاتٍ غيرِ صحيحة، ولهذا لما ادَّعى اليهودُ أن يدَ الله مغلولةٌ أنكر عليهم القرآنُ مباشرةً: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ فأيُّهما أعظمُ: الادعاءُ بأن يدَ الله مغلولةٌ أم إثباتُ صفة تترتب عليها أحكامٌ كثيرة؟! ومع ذلك لم يذكر القرآن إنكارًا لذلك؛ وإنما ذكرها على جهة التقرير والإثبات.

---

(١) اختلف في نسبة هذا البيت، فمن العلماء من ينسبه لجرير، كما في المطر والسحاب (٥)، لابن دريد الأزدي، وكذلك في تحرير التحبير (٤٥٨) لابن أبي الإصبع العدواني وغيرهما.
ومنهم من ينسبه إلى مُعَاوِية بن مالك وهو معود الحكماء، كما في المفضليات (٣٥٤)، والأصمعيات (ص٢١٤) وغيرهما.

(٢) انظر: تفسير الرازي (٣٠/ ٦١).

النوع الرابع: نصوصُ الاستواء على العرش، فكلُّ النصوص الواردة في الاستواء على العرش، وكلُّ الآثار الواردة عن السلف فيه تدلُّ على صفة العلو، وقد ذكرنا وجه دلالتها فيما مضى، واعتراضاتِ المؤولة والجوابَ عنها.

• النوع الثاني: الدليلُ العقلي:

يدل العقلُ على إثبات صفة العلو لله تعالى بعددٍ من الطرق، ولكن ثمةَ طريقٌ عقليٌّ سلكه عدد من أئمة السلف، وحاصلُه أن يُقالَ: إن اللهَ ﷻ حين خلق الخلقَ لا يخلو من حالتين: إما أنه خلق الخلق داخِلَ ذاته، أو خارجًا عن ذاته، والاحتمال الأول باطلٌ؛ لأن معنى ذلك: أن يكونَ اللهُ محلًّا للمخلوقات، فلم يَبْقَ إلا الاحتمالُ الثاني؛ وهو أن اللهَ ﷻ خلق الخلقَ خارج ذاته.

فإذا كان اللهُ ﷻ خلق الخلق خارج ذاته لا يخلو من حالتين: إما أن يكونَ خلَقهم خارجَ ذاته ثم أدخلهم في ذاته، فيَرِدُ عليه الاعتراضُ الذي ورد على الحال الأول، فلم يَبْقَ إلا الاحتمالُ الثاني، وهو: أنه خلق الخلق خارج ذاته وأبقاهم خارج ذاته.

فإذا كان خلق الخلقَ خارج ذاته وأبقاهم خارج ذاته؛ فالاحتمالاتُ العقليةُ لا تخلو من ثلاثة: إما أنه خلق الخلق فوق ذاته، أو أنه خلق الخلق تحت ذاته، أو أنه خلق الخلق مساويًا لذاته.

والاحتمالُ الأول باطِل؛ لأن معنى ذلك: أن المخلوقاتِ أعلى من الله، والاحتمالُ الثالث باطلٌ؛ لأن معنى ذلك: أن المخلوقاتِ مساويةٌ لله، فلم يَبْقَ إلا الاحتمالُ الثاني؛ وهو أن اللهَ ﷻ خلق المخلوقاتِ تحت ذاته.

وهذا الدليل العقلي يُثْبِتُ صفة العلو بالقطع، ومن أول من ذكر هذا الدليل الإمامُ أحمد؛ حيث يقولُ: «وإذا أردت أن تعلم أن الجهميَّ كاذبٌ على الله حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل: أليس شيئًا؟ فيقول: نعم، فقل له: فحين خلق الشيءَ خَلَقه في نفسه أو خارجًا عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لا بُدَّ له من واحدٍ منها: إنْ زعَم أن اللهَ خلق الخلق في نفسه، كفَر؛ حين زعم أن الجنَّ والإنسَ والشياطين في نفسه، وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفرًا أيضًا؛ حين زعم أنه دخل في كل مكان وحشٍ وقذِرٍ ورديٍّ، وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخُلْ فيها، رجع عن قوله كله أجمعَ»[١].

هذا الدليل العقلي قائمٌ على أن العلوَّ والسُّفْلَ من الأمور المتناقضة في حق الله تعالى،

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد (١٥٥).

فإن لم يَتَّصِفْ بالعلو فإنه لا محالةَ سيَتَّصِف بضده؛ وهو السُّفْلُ أو المساواة للخلق، وكلُّ هذا ممتنعٌ في حقه سبحانه.

اعتراضُ المؤولة على دليل العقل على صفة العلو:

اعترض المؤولة على هذا الدليل كثيرًا، وأصولُ اعتراضاتهم ترجع إلى **ستة**:

الاعتراض الأول: أن اللهَ ﷻ غيرُ قابل للاتصاف بتلك المعاني ـ فوق وتحت ـ وبناءً عليه فرفعُ النقيضين عنه ليس مَعيبًا؛ لأن النقيضين لا يكون رفعهما معيبًا إلا في حق من هو قابلٌ للاتصاف بهما، وأما الله ﷻ فليس قابلًا للاتصاف بهما، فلا يكون رفعُهما عنه نقصًا.

ثم قالوا: ما دليلُكم على أن اللهَ لا بُدَّ أن يكونَ تحت العالم أو فوقه أو يمينه أو شماله؟ فإن قلتم: الاستقراءُ، فهو باطلٌ؛ لأنكم لم تستقرؤوا كلَّ المخلوقات، ولم تدركوا حقيقةَ الله ﷻ حتى تُدْخِلوها ضِمْن الاستقراء.

وإن قلتم: النظرُ العقلي، فهو باطلٌ أيضًا؛ لأن أحكامَ العقول قائمةٌ على ما تعرفه من طبائع المخلوقات، ولا يمكن أن تنقُلَ أحكامَها إلى غيرها، فلا يصحُّ أن ننقُلَ أحكامَ المخلوقات إلى الخالق، فالضرورات العقليةُ لا تنطبق على الوجود الإلٰهي.

وفي إثارة هذا الاعتراض يقول الأَرْمويُّ ـ لَمَّا ذكر الدلائلَ العقلية التي اعتمد عليها أئمة السلف ـ: «جوابه: أنه غيرُ معقولٍ بالنسبة إلى ذوات الجهة، فأما بالنسبة إلى من ليس في ذوات الجهة فلا يلزمُ»[(١)].

وحاصلُ كلام الأرمويِّ: أن تلك الأحوالَ الثلاثة التي قام عليها الدليلُ العقلي على صفة العلو صحيحةٌ بالنسبة للذوات التي في جهة، وأما الذواتُ التي ليست في جهة فإنها لا تنطبق عليه.

وهذا الاعتراضُ من أكبر الاعتراضات التي يكرِّرُها المؤولةُ لصفة العلو؛ وهو اعتراضٌ غيرُ صحيح، وإثباتُ عدم صحته يمكن أن يكونَ من **وجوه متعددة**:

الوجه الأول: أن قولكم: اللهُ غيرُ قابل للاتصاف بتلك المعاني يقتضي أن يكونَ بعضُ المخلوقات أكملَ من الله؛ لأن الشيءَ القابل للاتصاف بالكمال أكمل وأعلى من الشيء غير القابل للاتصاف بالكمال، فإذا قلت عن بعض المخلوقات: إنها قابلةٌ مثلًا للعلو، واللهُ ﷻ غيرُ قابل للاتصاف بالعلو؛ وبناءً عليه فرفع العلو عنه ليس نقصًا، فهذا انحراف؛ لأن حقيقةَ ذلك القول أن المخلوقَ الذي يمكن أن يَقْبَلَ الاتصافَ بالعلو أكملُ

---

(١) التسعينية في أصول الدين (١٠١).

من الله؛ لأن قابليةَ الاتصاف بالكمال أكملُ من عدم قابليَّة الاتصاف به.

الوجه الثاني: أن قولهم بأن أحكامَ العقول قائمةٌ على ما يُعرف من طبائع المخلوقات، فلا يُعتمَدُ عليها في حق الله تعالى؛ لأن ذلك يُبْطِلُ الأدلةَ العقلية التي اعتمدوا عليها في إثبات وجود الله أو في إثبات عدد من صفات، فإن كثيرًا من المعتزلة والأشاعرة اعتمدوا على دليل السلب والإيجاب في إثبات صفة الحياة والعلم لله تعالى؛ كما سبق بيانه.

فلقائلٍ أن يقول: لا يصحُّ لكم الاستدلالُ بهذا الدليل؛ لأنه قائمٌ على طبائع المخلوقات، وكذلك لا يستقيم لكم الاستدلالُ العقليُّ على وجود الله تعالى؛ لأنه قائمٌ على طبائع المخلوقات، وأيُّ جواب يذكرونه عن هذا فهو جوابُنا على دليل العلو.

الوجه الثالث: أنهم تناقضوا في خصوص صفة العلو، فإنهم في سياق اعتراضهم على دليل أهل السُّنَّة والجماعة وقعوا في عدد من التناقضات؛ **ومن ذلك**:

التناقض الأول: أنهم قالوا: لو كان اللهُ خارجَ العالم لَلَزِمَ إما أن يكونَ متصلًا بالعالم، أو منفصلًا عنه، وهذا تناقضٌ بيِّنٌ منهم؛ لأنهم اعتقدوا أن عدمَ اجتماع النقيضين مستحيلٌ في حق الله تعالى؛ وهو مناقضٌ لما قرَّروه في أصل اعتراضهم، فإنه يقال: ما الذي أدراكم أن اللهَ ﷻ لا بُدَّ أن يكونَ متصلًا بالعالم أو منفصلًا عنه؟ فإنهم لم يعتمدوا إلا على رفع النقيضين.

التناقض الثاني: أنهم قالوا: لو كان اللهُ خارجَ العالم لَلَزِمَ أن يكونَ في جهة، وكلُّ ما كان في جهة فهو قابلٌ للقسمة، والقابلُ للقسمة لا يكون إلا جسمًا، وهذا تقريرٌ مخالفٌ لأصل الاعتراض، فإنه يقال لهم: ما الذي أدراكم أن كل ما كان خارج العالم فهو في جهة؟ وما الذي أدراكم أن كلَّ ما كان في جهة قابلٌ للقسمة؟! إن كان دليلَكم الاستقراءُ، فأنتم لم تستقرئوا كلَّ الموجودات، وإن كان دليلَكم العقليُّ، فلا يجوز لكم أن تنتقلوا من المخلوقات إلى الخالق كما قررتم في أصل اعتراضكم على دليل أهل السُّنَّة والجماعة.

الاعتراض الثاني: أن القسمةَ الحصرية التي قام عليها ذلك الدليلُ ليست مُطَّردةً، فهناك موجوداتٌ لا توصف بالجهات الست وليست قابلةً للاتصاف بها، ومن الأمثلة على ذلك: الحب والبغض، فالحب موجودٌ والبغض موجودٌ، يوجدان في جسم الإنسان، ومع ذلك لا يقول أحد: إن الحُبَّ فوق البغض، أو إن البُغْضَ فوق الحب.

ومن ذلك اتصافُ الزوج بالرجولة والأبوة، ولا يقول أحدٌ: إن الرجولةَ إما أن تكونَ فوق الأبوة، أو تحتها، أو مساويةً لها، فالكليةُ التي انطلقتم منها ـ وهي أن كل موجودين لا بُدَّ أن يكونَ أحدُهما أعلى أو أسفل أو مساويًا ـ غيرُ صحيحة.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن هذه الكلية إنما تنطبق على الموجودات

الخارجية الذاتية، وليس على الموجودات المعنوية، فالحب والبغض والخوف والرجاء ونحو ذلك ليست موجودات خارجية ذاتية، وإنما هي موجودات معنوية، فهذا الاعتراض ساقط؛ لأنه قائم على الخلط بين أنواع الموجودات، ونقل للبحث من الموجود العيني الخارجي إلى الوجود المعنوي وما في حكمه.

الاعتراض الثالث: أن إثباتَ صفة العلو الذاتي بذلك الدليل العقلي يلزم منه أن اللهَ محدودٌ من جهة الأسفل، فإن كان العالَمُ تحت الله فهذا يعني أن اللهَ له حدٌّ من جهة السُّفْل، وكلُّ محدود فهو ناقصٌ.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح، فإنه يقال: ماذا تقصدون بكونه محدودًا؟ هل تقصدون بأنه مُتَّصِفٌ بالنقص أم تقصدون بأنه منفصلٌ بوجوده عن غيره وبائنٌ منه؟ فإن عنيتم الأول فهو باطلٌ لا يقول به مسلمٌ، وإن عَنيتُم الثانيَ فهو معنًى صحيحٌ لا بُدَّ أن يقول به كلُّ مسلم.

فلا يشُكُّ مسلمٌ أن اللهَ ﷻ له حقيقةٌ وجودية خارج الذهن، وأن تلك الحقيقةَ ليست كل الوجود؛ وإنما بعضُه؛ فمن أصول دين الإسلام أن الوجود ينقسم إلى قسمين: خالق ومخلوق؛ ولأنه لو قلنا: إنها الوجودُ كلُّه لوقعنا في وَحْدة الوجود.

فتحصَّل من هذا أنه لا بُدَّ للمسلم أن يقول: إن وجودَ الله تعالى ليس هو كلَّ الوجود، فإن قصَد بكلمة محدودٍ هذا المعنى فهو صحيحٌ، ونحن لا ننكره؛ بل نأخذ به، ويجب على كل مسلم أن يأخذ به، ولكنا لا نعبِّرُ بكلمة محدود؛ لإيهامها النقصَ.

والسلفُ رحمهم الله يعبِّرون بعبارة أليَق من هذه فيقولون: بائنٌ من خلقه، ولا يقولون: محدود؛ لأنها لا تحقِّقُ المعنى وتوهِمُ معنى النقص.

الاعتراض الرابع: أن قالوا: هل اللهُ ﷻ قبل أن يخلُقَ العالمَ كان داخل العالم أم خارجه؟ فإن قلتم: كان داخل العالم فقد ناقضتم العقلَ؛ لأن العالم لم يكن موجودًا فكيف يكون داخلَه؟ وإن قلتم: ليس داخلَ العالم، فقد ناقضتم العقل أيضًا؛ لأن العالَمَ ليس موجودًا، فكيف يكون خارجه؟ وإن قلتم: لا داخلَه ولا خارجَه، فقد نسَبْتُم إلى الله النقصَ؛ لأن نفيَ الشيء لا يكون إلا بعد تصوُّر إمكانه، فحقيقةُ نفيهم: أنه يمكن أن يكونَ اللهُ لا داخلَ العالم ولا خارجَه، ولكن مجرَّدَ إمكان ذلك في حق الله نقصٌ على أصولكم، فأنتم في كلام الحالين: الإثبات والنفي لا تَسْلَمون من الخلل، فإما أن تناقِضوا العقل، وإما أن تقولوا بإمكان النقص في حق الله.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح، وبيانُ ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنا لا نُسَلِّمُ بصحة السؤال ولا ندخل في الجواب عليه من حيث الأصل؛ لأنه سؤالٌ خاطئ، فلا نقول: إن اللهَ قبل خلق العالم داخلَ العالم أو خارجَه، ولا نقول: لا داخلَ العالم ولا خارجَه.

فنحن لم نُصْدِرْ حُكْمًا؛ وإنما نقول: السؤال غلطٌ، فغايةُ ما صدر مِنَّا الحكمُ على السؤال وليس الجوابُ على السؤال، فلا يلزمنا الأخذُ بشيء من احتمالات ذلك السؤال؛ لكونه غلطًا، فيجب على المعترض أن يصحِّحَ السؤال.

الأمر الثاني: أن الدخول والخروج ظرفان لا يتعلَّقان إلا بأمور وجودية، فإذا لم يوجد متعلَّقُهما الذي هو الموجوداتُ فإثباتُهما ونفيُهما عبَثٌ، والسؤال عنهما عبثٌ؛ لأن المتعلِّقَ لم يوجدْ بعدُ.

الأمر الثالث: أن نفيَ الشيء لا يلزم منه الحكمُ بإمكانه، فنحن نحكم على أمور ممتنعة بأنها غيرُ موجودة، ولا يلزم من ذلك أنها ممكنة، فنقول: يتمنع وجودُ إلٰه آخر مع الله، وهذا النفيُ لا يلزم منه أنَّا نؤمن بإمكان وجود إلٰه مع الله؛ فتلك المقدمة ـ نفيُ الشيء يلزم منه الإقرارُ بإمكانه عقلًا ـ ليست صحيحةً.

الاعتراض الخامس؛ وهو أهمُّ الاعتراضات لديهم وأكثرها انتشارًا: أن الجهاتِ والأماكنَ كلَّها مخلوقةٌ، فقبل خلق العالم لم تكن هناك جهات أصلًا، ولا توجد أماكنُ مع الله ﷻ، ولم توجد هذه الجهاتُ وهذه الأماكن إلا مع خلق العالم، فإذا قلتم: إن اللهَ في جهة العلو وفي مكان العلو، فقد أثبتم أن اللهَ في مخلوق من المخلوقات؛ وهي الجهة أو المكانُ، فيلزمكم أحد أمرين: **الأول**: أن اللهَ حواه مخلوقٌ من المخلوقات؛ وهي جهة العلوِّ أو المكان. **والثاني**: أن هناك مخلوقًا قديمًا مع الله؛ وهي جهة العلو أو المكان.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح؛ وهو قائمٌ على تصور خاطئ؛ حاصلُه: أن هناك مخلوقًا وجوديًّا اسمه جهةٌ أو علو، وأن اللهَ ﷻ حلَّ في هذا المخلوق فاتصف بصفة العلو، ولكن لا أحدَ من المسلمين يقول بهذا، فلم يقل أحد من المسلمين: إن اللهَ عالٍ في مكان أو في جهة مخلوقة وجودية؛ وإنما يقولون: إن اللهَ ﷻ حين خلق العالم جعله أسفلَ منه؛ وهو عالٍ عليه، فهذا العلوُّ الذاتي الذي يُثْبِته أهل السُّنَّة؛ وهو ليس أمرًا وجوديًّا؛ أي: أنه ليس شيئًا مخلوقًا حلَّ الله فيه؛ وإنما هو أمر عَدَميٌّ يتحقَّقُ بانتهاء العالم، فإن انتهى العالم من جهة العلو؛ فاللهُ ﷻ موجود.

فإن سميتم ذلك جهةً ومكانًا، وعَنَيْتم ما بعد انتهاء العالم، فنحن نُثْبِتُه ونُقِرُّ به، ولا نقرُّ بأن اللهَ خلق شيئًا اسمه جهةُ العلو ثم حل فيه، ولا يجوز لمسلم أن يعتقد ذلك.

ولهذا يستفصل أهلُ السُّنَّة والجماعة في الموقف من لفظ الجهة ولفظ المكان، فإن قُصِد بالجهة أمرٌ وجوديٌّ مخلوق؛ فاللهُ ﷻ ليس بجهة، وإن قصدتم بالجهة اتجاهَ العلو وانتهاءَ العالم من جهة العلو، فإن اللهَ ﷻ في اتجاه العلو، ولكننا لا نطْلِق عليه لفظُ الجهة؛ لأنه لفظ أصبح مُجْمَلًا يحتمل معانيَ متعددةً.

وكذلك في المكان فإن قُصِد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكنُ؛ سواءٌ

كان محيطًا به أو كان تحته، فمعلوم أن اللهَ سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار، ومن قصَد أن العرشَ هو المكانُ، وأن اللهَ فوقه، مع غِناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار[١].

ثم يقال أيضًا: إن الجهاتِ المتعلِّقة بالمخلوقات ليست أمورًا وجوديَّةً أصلًا؛ أي: إنه لا يوجد شيءٌ مستقلٌّ في الكون اسمه جهة العلو أو جهة الشمال أو اليمين؛ وإنما هذه المعاني صفاتٌ اعتبارية؛ أي: إنها بين شيئين متقابلين، فلا يصحُّ في العقل أن نُثْبِتَ شيئًا مخلوقًا وجوديًّا اسمه جهةُ العلو، فكيف تلزِمون المخالفين لكم بهذا الإلزام في حق الله تعالى؟

الاعتراض السادس: إذا قلتم بأن اللهَ اتصف بالعلو بعد خلق المخلوقات، فهذا يلزم منه أن كمالَ الله مشروطٌ بالمخلوق، فلم يكن اللهُ عاليًا مُتَّصِفًا بالعلو إلا بعد أن خلق المخلوقات، وأما قبل أن يخلُقَ المخلوقات فلا يَتَّصِف بالعلو؛ وإنما اتصف بالعلو بعد أن خلق المخلوقاتِ، ومعنى هذا الكلام: أن كمالَ الله مشروطٌ بوجود المخلوقات.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح، ويمكن أن يُجاب عنه بأوجه متعددة، وسنقتصر على وجه واحد؛ حاصلُه: أن هذا الاعتراضَ مبنيٌّ على القول بأن جنس المخلوقات حادث؛ أي: أن اللهَ ﷻ كان معطَّلًا عن الخلق، ثم أوجد جنس المخلوقات. ولكن القولَ بحدوث جنس المخلوقات قولٌ غيرُ صحيح، فلا يصحُّ الاعتراضُ على المخالفين بأصل لا يُسَلِّمون به، فإن أردتم أن تقيموا هذا الاعتراضَ فأقيموا أولًا الأصلَ الذي قام عليه؛ وهو أن جنسَ المخلوقات حادثٌ، فإن أقمتموه وأبطلتم قولَ مخالفكم؛ صحَّ لكم حينئذٍ إقامةُ ذلك الاعتراض.

الدليل الثالث: دليل الفطرة:

ومعنى هذا الدليل: هو أن الخلقَ جميعهَم في أثناء دعائهم لربهم يتوجهون بأبصارهم وقلوبهم وضمائرهم إلى السماء، فكلُّ داعٍ لله ﷻ يشعر في داخله أنه إلى جهة العلو وجهة السماء، فهذا الشعورُ يُثْبِت صفةَ العلو، ويدلُّ على أن الإقرار بعلو الله إقرار فِطري في المخلوقات وفي الإنسان.

وهذا الشعور ليس خاصًّا بالمسلمين؛ بل هو شاملٌ لليهود والنصارى والمشركين والصغار والكبار، فكلُّ داعٍ يجد من نفسه شعورًا بالتوجه إلى جهة العلو، فهو دليل فِطْري على أن اللهَ ﷻ عالٍ في السماء.

---

(١) انظر: درء التعارض بين العقل والنقل، لابن تيمية (٦/ ٢٤٩).

ومستندُ هذا الدليل التواترُ الذي يستحيل معه التواطؤُ على الكذب، فإنه تواترٌ من جملة الناس على اختلاف بلدانهم، وأصنافهم وتاريخهم وأديانهم وأفكارهم على التوجه في أثناء الدعاء إلى جهة السماء، فهذا التواتر العمَلي من الناس دليلٌ على أنه ناتج من الفطرة، وليس ناتجًا من الاتفاق.

وقد استعمل عدد من العلماء هذا الدليلَ في إثبات صفة العلو، ومن أشهرهم الكِنانيُّ في رده على الجَهْميَّة، والخطابيُّ، والدارميُّ، وابن تيميَّةَ، وغيرهم من علماء أئمة السلف[١].

وفي ذكر هذا الدليل يقول ابنُ عبد البر: «من الحُجَّة أيضًا في أنه ﷻ على العرش فوق السمٰواتِ السبع أن الموحِّدين أجمعين من العرب والعجم إذا كَرَبَهم أمرٌ أو نزلت بهم شدَّةٌ رفعوا وجوههم إلى السماء يستغيثون بربهم تبارك وتعالى، وهذا أشهر وأعرفُ عند الخاصة والعامة من أن يُحتاج فيه إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرارٌ لم يؤنِّبْهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلمٌ»[٢].

وقد ذكر محمد بن طاهر أن الشيخ أبا جعفر الهمْدانيَّ حضر مجلسَ إمام الحرمين الجويني؛ وهو يتكلم عن نفي صفة العلو ويقول: كان اللهُ ولا عرشَ؛ وهو الآن على ما كان، يعني: من غير أن يوصَفَ بصفة العلو ولا صفة الاستواء، فقال الشيخ أبو جعفر الهمْداني: أخبِرْنا يا أستاذُ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارفٌ قط: يا الله إلا وجد في قلبه ضرورةً تطلب العلوَّ لا يلتفت يَمْنةً ولا يَسْرةً، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟! قال الراوي: فلَطَم أبو المعالي رأسَه، ونزل، وأظنُّه قال: وبكى، وقال: حيَّرني الهمْداني، حيَّرَني الهمْداني[٣]. وذلك لأنه نبَّهه إلى الدليل الفطري الذي لا يمكن مدافعتُه.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤١)، الرسالة العرشية (٣١)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٣)، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

وكذلك انظر: لوامع الأنوار البهية (١/ ١٩٦)، للسفاريني، والعرش للذهبي (١/ ١٥٣)، وقد نقل الحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللهُ في كتابه سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧٤) عند ترجمة إمام الحرمين أبي المعالي الجويني قصته مع الهمذاني وقال: لا زالت تضرب مثلًا.

(٢) التمهيد (٧/ ١٣٤)، وانظر: الإبانة، للأشعري (١٠٧)، وتمهيد الأوائل، وتلخيص الدلائل، للباقلاني (٢٦٠)، والعرش وما روي فيه، لابن أبي شيبة (٥١)، وغيرها كثير.

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٨/ ٤٧٥)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٢٢٠)، وقد أنكر هذه القصة السبكي، اعتمادًا على ما أجمله من النظر في إسنادها، وعلى أن ما فيها لا يليق بإمام من أئمة علم الكلام، ولا بمقام علماء الأشاعرة. طبقات الشافعية (٥/ ١٩٠).

ولا بد من التأكيد على أن ذكر هذه القصة لم يكن على جهة الاستدلال وتأسيس الحجية لدليل الفطرة، فهو =

وذكر ابنُ تيميَّةَ قصةً مشابهةً لهذه القصة، فقال: «كان عندي من هؤلاء النافين لصفة العلو، وهو من شيوخهم؛ وهو يطلب مني حاجةً، وأنا أخاطبه في هذا المذهب؛ كأني غيرُ منكر له، وأخَّرْتُ قضاءَ حاجته حتى ضاق صدره، فرفع طرْفَه ورأسَه إلى السماء، وقال: يا اللهُ ـ متضَجِّرًا ـ فقلت له: أنت محقٌّ لمن ترفع طرْفَك ورأسَك وهل فوقُ عندك أحدٌ؟! فقال: أستغفر الله، ورجع عن ذلك لمَّا تبيَّن له فسادُ اعتقاده»[١].

اعتراضُ المؤولة على دليل الفطرة:

اعترض المؤولةُ على دليل الفطرة باعتراضات متعددة، ومن أهم الاعتراضات: إنكارُ كونه فطريًا اعتمادًا على كثرة المخالفين فيه؛ فكثير من الناس يخالفون في هذه الصفة، ويقولون: إن الله تعالى ليس عاليًا على خلقه، فلو كان فطريًّا لما خالفوا فيه.

وقد سلك عددٌ من المتكلمين هذا المسلك في إنكار فطرية بعض الأصول الشرعية؛ إنكارِ فطرية الإقرار بوجود الله، فإن القاضي عبد الجبار قرر أن وجودَ الله ﷻ ليس فِطريًّا؛ بحُجَّة وجود المخالفين فيه من الملاحدة وغيرهم.

وهذا الاعتراضُ ليس صحيحًا، ويمكن إبطاله من أوجه متعددة، ولكننا سنقتصر على وجهين:

الوجه الأول: أنه مبنيٌّ على مقدمة خاطئة؛ وهي: أنه من شرط الضروري الفطري عدمَ وجود المخالف فيه، وهذا غيرُ صحيح، فليس من شرط الأمر الضروري ألا يقع الخلافُ فيه؛ لأن المخالفةَ في العلم ليست راجعةً في كل أحوالها إلى ثبوته في نفسه أو عدم ثبوته؛ وإنما قد تكون راجعةً في أحيان كثيرة إلى وجود الموانع، فالذي يخالف في الأمر الفِطري ليس دليلًا على أن هذا الأمرَ ليس فطريًّا؛ وإنما ربما لأنه فسَدت فطرتُه فخالف فيها، أو لأنه قام به مانعٌ يَحولُ دون إدراكه.

ثم يقال: لو كان انتفاءُ الخلاف شرطًا في ثبوت الضرورات، لَما وُجِدَتْ ضرورةٌ في الدنيا؛ لأن طائفةَ السُّفُسْطائيةِ تنكر كلَّ الضرورات، فلو جعلنا من شرط الأمور الفطرية الضرورية عدمَ وجود المخالفين لَما وُجِد أمرٌ ضروريٌّ فطري البتَّةَ.

والعجيبُ أن المتكلمين يُقِرُّون بأن هناك بعضَ الأمور ضروريةٌ فطريةٌ؛ كالمبادئ العقلية المشهورة؛ كاستحالة ارتفاع النقيضين واجتماعهما، ونحو ذلك من الضرورات، والسُّفُسْطائيَّةُ يخالفون في هذه المبادئ.

= قائم بدونها، وإنما تذكر عادة على جهة التعضيد والاستئناس، وعلى فرض عدم صحتها، فلا يمنع ذلك عدم وقوع مثلها، فقد ذكر ابن تيمية أن مثلها وقع معه.

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣/ ٢٨١).

الوجه الثاني: أن هذا الاحتجاجَ يُبْطِل أقوالهم التي قرَّروها في صفة العلو وغيرها، فإنهم يزعُمون في بعض المواطن أنها ضروريةٌ، وأن المخالفَ لهم مخالفٌ للضرورات، فيقال لهم: كيف تكون ضروريةً وأهلُ السلف يخالفونكم فيها؟! فلو كان شرطُ الضروري عدمَ وجود المخالف لَما استقام لكم شيءٌ تدَّعون فيه الضرورةَ في أقوالكم في الأسماء والصفات؛ لأنه ما من قول إلا ولكم فيه مخالفٌ.

الاعتراض الثاني: أن التوجُّهَ إلى السماء ليس لأن اللهَ في السماء؛ وإنما لأن السماءَ قِبْلةُ الدعاء، فالناس يتوجهون إلى السماء بقلوبهم ومشاعرهم؛ لأن السماءَ قِبْلةُ الدعاء.

وحاول بعضُهم تقويةَ هذا الاعتراض؛ فذكر أن جميعَ النصوص التي جاءت في رفع الأيدي في الدعاء غيرُ ثابتة؛ كما قرَّر ذلك الجُوَينيُّ، وذكر الرازيُّ أن هناك احتمالًا بأن رفْعَ الأيدي إلى السماء هو رفعٌ للملائكة التي هناك وليس رفعًا لله تعالى[(١)].

وهذا الاعتراضُ غريبٌ، ويمكن إبطالُه من عدد من الأوجه:

الوجه الأول: أن القولَ بأن السماءَ قبلةُ الدعاء قولٌ مبتدَعٌ لم يقل به أحدٌ من أئمة السلف؛ فالدعاءُ عبادة من أظهر العبادات وأكثرها انتشارًا وشيوعًا في المسلمين، ومع ذلك لم يذكر أحدٌ من السلف أن السماءَ هي قبلةُ الدعاء أبدًا.

الوجه الثاني: أن هذا مخالفٌ لمقتضيات النصوص الشرعية؛ فإنها دلَّت على أن قِبلة الدعاء هي قبلةُ الصلاة، وحثَّتْ مَن يقصد إلى الدعاء أن يتوجَّهَ إلى الكعبة، فهي تتضمَّن أن قبلةَ الدعاء هي قبلة الصلاة، فليس صحيحًا أن يُقالَ: إن قبلةَ الدعاء هي السماء.

الوجه الثالث: أن هذا الاعتراضَ منافٍ للمعنى اللغوي للقبلة، فإن معنى القبلة أن يتوجَّه الإنسانُ بوجهه نحو الشيء، فإذا توجه الإنسانُ بوجهه نحو الشيء فإنه يسمَّى ذلك الشيءُ قبلةً له؛ وهو مقبِلٌ عليه، فلو كانت السماءُ قبلةً للدعاء لشرع للإنسان أن يتوجه إليها بوجهه، ولكن التوجُّهَ بالوجه إلى السماء منهيٌّ عنه في الصلاة والدعاء فيها من أشرف مقامات الدعاء، فهذا القول مخالف لمقتضيات اللغة، ومقتضيات النصوص الشرعية.

الوجه الرابع: أما الاعتمادُ على تضعيف أحاديث رفع الأيدي فهو غيرُ نافع؛ لأنا لا نستدل برفع الأيدي؛ وإنما نستدل بالشعور الذي يجده الإنسان في داخله، فسواءٌ رفع يده أو لم يرفعْ يده، فالدليلُ ليس متعلقًا برفع الأيدي؛ وإنما بالشعور الداخلي الذي يجده الإنسان في داخله.

الوجه الخامس: وأما الاعتمادُ على أن رفعَ الأيدي يكون للملائكة التي في السماء،

---

(١) انظر: أساس التقديس، للرازي (٨٠)، قال فيها: وإذا كان الأمر كذلك، لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلى السماء: رفع الأيدي إلى الملائكة.

فهو غيرُ نافع؛ لأن دليلَ الفطرة ليس قائمًا على رفع الأيدي؛ وإنما على الشعور الداخلي، فسواءٌ كان الإنسانُ رافعًا ليديه، أو كان ساجدًا، أو كان راكعًا، أو كان مستلقيًا، فكلُّ هذه الحالات القَدْرُ المشترك فيها أن هناك شعورًا داخليًّا يجعل المسلم يتوجه بضميره وقلبه وروعه إلى السماء.

الاعتراض الثالث: أن المسلمَ لا يصحُّ له أن يتَّجِهَ بقلبه إلى السماء في أثناء دعائه، وفي بيان هذا الوجه يقول السُّبكي في سياق إنكاره لقصة الجويني مع الهمْداني: «أَوَ كان الإمامُ عاجزًا عن أن يقول له: كذبتَ يا ملعونُ، فإن العارف لا يحدث نفسه بفوقية الجسمية، ولا يحدد ذلك إلا جاهلٌ يعتقد الجهة، **بل نقول: لا يقول عارفٌ: يا رباه إلا وقد غابت عنه الجهاتُ**، ولو كانت جهةُ فوقُ مطلوبةً لَما مُنِع المصلي من النظر إليها وشُدِّدَ عليه في الوعيد عليها»[١].

والجوابُ الأمثلُ على هذا الاعتراض: أن يُتْرَكَ قائلُه إلى أن يَحُلَّ به الدعاءُ ويُضْطَرَّ إليه، ثم ينظُرَ في حاله، وما يقوم في قلبه، فلا يكاد ينحرف قلبُه عن جهة العلو، وأن ننظُرَ في أحوال العارفين بالله والصالحين والعباد، فننظُرَ في توجُّه قلوبهم في أثناء الدعاء.

مذاهبُ المتكلمين في صفة العلو الذاتي:

صفة العلو الذاتي لله سبحانه من الصفات التي اتفقت فيها مقالاتُ الْمُعَطِّلة على اختلاف طبقاتهم من الفلاسفة والجَهْميَّة وغيرهم، ومقالاتُ المُلَفِّقة المتأخرين على اختلاف مقالاتهم من الأشعرية والكُلَّابية ونحوهم.

وأقوالُ المتكلمين في صفة العلو ترجع أصولها إلى قولين أساسيين:

القول الأول: من ينكِرُ صفة العلو ويقول: إن اللهَ ﷻ بذاته في كل مكان، وهذا القول ينسُبه عددٌ من أئمة السلف إلى الجَهْميَّة، وممن نسبه إلى الجَهْميَّة الإمامُ أحمدُ؛ حيث يقولُ: «فإن قالت الجَهْميَّةُ: اللهُ بذاته في كل مكان، فيقال: لا...»[٢].

والجَهْميَّةُ لم تُنقَلْ إلينا نصوصُهم التي عبَّروا فيها عن أقوالهم، ولكنَّ أئمةَ السلف موثوقون في صدقهم وفي فهمهم، فيصحُّ أن نعتمدَ في نسبة هذا القول إلى الجَهْميَّة، ولا يصحُّ التشكيكُ في ذلك إلا بأدلة بينة ظاهرة، وأما من لم يقدِّمْ دليلًا فلا يصحُّ الاعتمادُ على قوله؛ لأنه تعارَض عندنا نقلان: نقلُ أئمة السلف عن الجَهْميَّة، وتشكيكُ مَن تأخر عنهم، ولا شكَّ أن المقدَّمَ هم أئمةُ السلف؛ لكونهم أعلم وأتقى وكانوا معاصرين للجهمية.

---

(١) طبقات الشافعية (٥/ ١٩٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ١٧٢).

القول الثاني: من ينكر صفةَ العلو، ويقول: إن اللهَ ليس في كل مكان، فينتهي إلى أن اللهَ ليس داخلَ العالم ولا خارجه.

والفرق بين هذا القول والقول الأول: أن القولَ الأولَ ينكر صفةَ العلو، ولكن يقول: اللهُ بذاته في كل مكان. والقولُ الثاني ينكر صفةَ العلو أيضًا ـ وهذا هو القدْرُ المشترك بين القولين ـ ولكنه يقول: إن اللهَ لا داخلَ العالم ولا خارج العالم، فلا يقول: إن اللهَ بذاته في كل مكان.

وهذا القولُ هو الذي اجتمعت عليه أقوالُ الفلاسفة، والجَهْميَّة، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتُريديَّة وغيرهم، ومن أكثر الطوائف التي اشتغلت بصفة العلو وحشدت الأدلة على قولها الأشعريةُ والماتُريديَّةُ، فهم من أكثر الطوائف التي انتصرت للقول بأن اللهَ لا داخلَ العالم ولا خارجه، وجمعوا على ذلك أدلةً كثيرةً، جمعها الرازي في كتبه فأوصلها إلى ثمانية أدلة[1]، وزاد بعضهم ـ وهو الأرمويُّ ـ دليلين آخرين[2]، فأصبح مجموعُ الأدلة التي تُذكر في إنكار صفة العلو، والقول بأن اللهَ لا داخل العالم ولا خارجه: عشَرةَ أدلة، وفي بعض الكتب قد يُزاد على هذا العدد، وفي بعضها قد ينقص.

ولن نناقشَ كلَّ هذه الحُجج؛ لأن ذلك يتطلب وقتًا طويلًا، ولكن يمكن أن نذكر القدرَ المشترك لكل هذه الحُجج، ثم نبيِّن مواطنَ الخلل الإجمالية فيها.

والقدرُ المشترك بين هذه الحُجج هو أن إثباتَ العلو الذاتي لله ﷻ يقتضي إثباتَ شيء من خصائص المخلوقات لله تبارك وتعالى: إما الجسمية، أو التركيب، أو الحدوث، أو الافتقار والاحتياج، أو التناهي والمقدار، وكلُّ هذه المعاني منافية للخالقيَّة، فما من دليل يُذكر في إنكار صفة العلو إلا وهو معتمِدٌ على معنًى أو أكثر من تلك المعاني.

فتراهم يقولون: لو كان اللهُ في حيِّزٍ لكان متناهيَ المقدارِ؛ لأن كلَّ من كان في حيِّز متناهٍ، وكل متناهٍ فهو مخلوق، واللهُ غير مخلوق.

ويقولون: لو كان اللهُ في جهة أو في حيز لكان جسمًا؛ لأن كلَّ ما هو في حيِّزٍ وجهةٍ فهو جسمٌ، وكلُّ جسم فهو مركبٌ، والمركَّبُ مفتقِرٌ إلى أجزائه، فيستحيل أن يكونَ في جهة العلو.

ويقولون: لو كان اللهُ في جهة أو مكان لكان مفتقرًا إلى تلك الجهة والمكان، والافتقارُ ينافي الربوبيةَ والخالقيةَ؛ فيستحيل أن يكونَ اللهُ في جهة العلو.

---

(١) انظر: أساس التقديس (١٥).

(٢) انظر: التسعينية في أصول الدين (١٠١).

وهذه المعاني غيرُ صحيحة، ويمكن أن نبيِّن ما فيها من خلل واضطراب بالأوجه التالية:

الوجه الأول: أن تلك اللوازمَ التي اعتمدوا عليها ـ الافتقار، والتركيب، والجسمية، والتناهي ونحو ذلك من المعاني ـ إنما هي لازمةٌ لعلو المخلوقات، ولا يصحُّ أن تكونَ لازمةً لعلو الله ﷻ، ولا يوردها إلا من قام في ذهنه تشبيهُ الخالق بالمخلوق، فإنهم حين شبَّهوا الله ﷻ بخلقه حدَّدوا اللوازم من علوه بناءً على لوازم علو المخلوقات.

فتلك اللوازمُ لا تنشأ إلا في حالة واحدة، هي: إن قلنا: إن علوَّ الله مثلُ علو المخلوقات، ولكنا لم نقل ذلك؛ وإنما قلنا: إن اللهَ ﷻ عالٍ بذاته، ولا نعرف حقيقةَ علوه، فإذا كنا لا نعرف حقيقةَ العلو؛ فإنه لا يمكننا بحال أن نحدِّدَ اللوازم التي تترتب على علوه، ولا يصحُّ عقلًا وشرعًا أن نُضيفَ إلى علوه اللوازمَ التي تترتب على علو المخلوقات.

فكلُّ الحُجج التي ذكروها تسقُط حينئذٍ؛ لأنها مبنيَّة على نسبة لوازم علو المخلوقات إلى علو الله، وهذا غيرُ صحيح.

الوجه الثاني: أن تلك الاحتجاجاتِ مبنيَّةٌ على مقدمات باطلة؛ وذلك أنها ترجع إلى أنهم تصوَّروا أن معنى العلو الذاتي: أن اللهَ ﷻ حلَّ في جزء من العالم يسمى مكانًا، أو يسمى جهةَ العلو، فإذا كان اللهُ ﷻ بناءً على تصورهم حالًّا أو كائنًا في جسم من العالم المخلوق يُسَمَّى جهةَ العالم، أو يُسَمَّى مكانَ العلو، فإن ذلك يقتضي تلك اللوازم الموجودةَ.

ولكنَّا لا نقول بذلك، ولا يوجد مسلمٌ عاقلٌ يقول بذلك؛ وإنما نقول: إن العلوَّ الثابتَ لله ﷻ ليس في جهة مخلوقة تُسَمَّى جهةَ العلو وليست في جزء من العالم مخلوق يُسَمَّى مكانَ العلو، فنحن لا نقول بذلك أبدًا؛ كما أوضحناه فيما مضى.

فكلُّ الأدلة التي ذكروها قائمةٌ إذن على مقدمة باطلة، فلما سلَّموا هذه المقدمةَ الباطلة بنَوْا تلك الأدلة عليها، فإذا ثبت بطلانُ هذه المقدمة بطَل ما قام عليها من الأدلة.

الوجه الثالث: أنهم في احتجاجهم ذلك وقعوا في التناقض؛ وذلك أن جميعَ الأدلة التي اعتمدوا عليها قائمةٌ على التسليم بأنه ينظُرُ في صفات الله بناءً على مقتضيات الضرورة العقلية، ولهذا تراهم يذكرون القسمة العقلية الحاصرة، فيقولون: إن اللهَ ﷻ إذا كان خارج العالم لا يخلو إما أن يكونَ مماسًّا للعالم، أو غير مماسٍّ للعالم، ونحو ذلك من التقسيمات الضرورية العقلية التي يذكرونها.

ومع ذلك؛ فإنهم في أثناء اعتراضهم على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ذكروا أن الضروراتِ العقليةَ لا تنطبق على الوجود الإلٰهي، ولهذا قالوا: القسمةُ الثلاثية التي

ذكرتموها لا تنطبق على وجود الله ﷻ؛ لأن وجودَ الله غير قابلٍ للاتصاف بهذه الصفات، وهذا تناقضٌ بيِّنٌ.

الاعتمادُ في نفي علو الله على حُجَّة كُرَويَّة الأرض:

ثمةَ حُجَّةٌ أخرى مشهورة، هي حُجَّةُ كُرَوية الأرض، وحاصلُها: أنه إذا كانت الأرضُ كُرَويَّةَ الشكل وهي تدور، وقلنا: إن اللهَ ﷻ فوق الأرض بذاته، فإن هذا يعني أنه في الجهة الأخرى من الأرض، فلا يكون فوقُ؛ وإنما يكون تحتُ، فنحن الآن فوق الأرض ومَن في الجهة المقابلة لنا يُعَدُّون تحت الأرض؛ فيلزم إذا قلنا: إن اللهَ ﷻ عالٍ بذاته بالنسبة لنا؛ فإنه بالنسبة لمن في الجهة الأخرى ليس عاليًا بل تحت.

وهذه الحُجَّةُ ذكرها الرازي؛ حيث يقولُ: «الأرضُ إذا كانت كُرةً، فالجهة التي هي فوقُ بالنسبة إلى سكان المشرق هي تحتُ بالنسبة لسكان أهل المغرب، وعلى العكس، فلو اختَصَّ الباري بجهة من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة لبعض الناس؛ وذلك باطلٌ بالاتفاق بيننا، فثبت أنه يمتنع كونُه مختصًّا بالجهة»[(١)].

وهذه الحُجَّةُ من أغرب الحُجَج، وأضعفها وأكثرها تهافتًا، وقد ناقشها ابن تيميَّةَ رحمه الله في عدد من الأوجه؛ **منها:**

الوجه الأول: هذه الحُجَّة مبنيةٌ على تصور خاطئٍ؛ حاصلُه: أن معنى علو الله ﷻ: أن اللهَ ﷻ حالٌّ في جزء من العالم يُسَمَّى جهة العلو، وأن هذا الجزء يمكن أن يكونَ بعضُ العالم فوقه، هذا تصوُّرٌ غيرُ صحيح البتةَ.

الوجه الثاني: أن هذه الحُجَّةَ منتقَضةٌ بما هو معلومٌ بالضرورة للعقلاء؛ فإن السماءَ التي فوقنا ليست خالقًا؛ وإنما هي جزءٌ من المخلوقات فوق الأرض دائمًا في كل الأحوال، وفي كل الأوقات، وفي كل الجهات، وكذلك العرش والكرسي، فلو قال إنسان: لا يصحُّ أن نقول: السماءُ فوق الأرض؛ لأن الأرضَ كُرَويَّةٌ، فإذا كانت السماءُ الآن فوقنا فهي بالنسبة لمن في الجهة الأخرى ليست فوقه؛ سيحكم عليه العقلاءُ بأنه مخالِفٌ للضرورة، فالسماء فوق الأرض من كل الجهات، فنحن الآن السماءُ فوقنا، والناس الذين في الجهة الأخرى من الأرض السماء فوقهم، فإذا كان هذا متصوَّرًا في مخلوق من المخلوقات، فكيف بالله سبحانه وتعالى؟! فهو فوق العالم كله في كل حال.

الجواب الثالث: أن الاعتمادَ على هذه الحُجَّة في إنكار علو الله فيه غفلةٌ عن عظمة الله ﷻ الذاتية؛ فاللهُ ﷻ لا يمكن أن تقارَنَ عظمته الذاتيةُ بالمخلوقات أبدًا، فإذا

(١) أساس التقديس، للرازي (٦١).

كان العرشُ الذي هو أعظمُ من السمٰواتِ والأرض؛ وهي ضئيلة جدًّا بالنسبة لمساحته، وهذا العرش لا يساوي في كف الله ﷻ شيئًا، فكيف يمكن أن يُقالَ: الله ﷻ يكون تحتُ بالنسبة للجهة الأخرى من الأرض؟!

فكُرَويَّةُ الأرض بالنسبة لعظمة الله ﷻ لا تساوي شيئًا؛ بل كُرَويَّة الأرض لا تساوي شيئًا مع بعض المجرَّات، ولا تساوي شيئًا مع الكرسي، ولا تساوي شيئًا مع العرش، والعرشُ والكرسيُّ لا يساويان شيئًا مع عظمة الله، فكيف يمكن لعقل أن يتصوَّرَ تلك الحُجَّة، ويقيم عليها إنكارَ صفةٍ ثبتت لله ﷻ بالأدلة القاطعة؟!



الصفة السابعة والعشرون

صفةُ المعية

 **وقد ذكر المؤلِّفُ فيها سبع آيات، حيث يقولُ: «وقوله:** ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤]**، وقوله:** ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة: ٧]**، وقوله:** ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠]**، وقوله:** ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]**، وقوله:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨]**، وقوله:** ﴿وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الأعراف: ١٢٨]**، وقوله:** ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾﴾ [البقرة: ٢٤٩]**».**

وذكر فيها حديثًا واحدًا، وهو قوله ﷺ: «أفضلُ الإيمان أن تعلم أن اللَّه معك حيثما كنتَ»[١].

وأفرد المؤلِّفُ في «الواسطية» فصلًا خاصًّا بصفة المعية، ونحن سنذكر كلَّ ما يتعلَّق بهذه الصفة في هذا الموضوع حتى لا يتفرق الكلام فيها.

عقيدةُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة المعية:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن اللهَ مع عباده معيَّةً حقيقية؛ وهي بمعنى: العلم والإحاطة، وبمعنى التأييد والنُّصرة، ويعتقدون أنه لا منافاة بين المعية الحقيقية وبين العلو الذاتي الحقيقي؛ فاللهُ ﷻ فوق خلقه بذاته حقيقةً؛ وهو معهم حقيقةً إما بعلمه، أو بتأييده ونصرته.

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٨٧٩٦)، وضعفه الألباني.

ويقسم أهل السُّنَّة والجماعة المعيَّةَ إلى **قسمين**:

القسم الأول: المعيَّةُ العامَّةُ؛ وهي بمعنى: العلم والإحاطة، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤]، فالمعيةُ في هذه الآية معيةٌ عامة، بمعنى العلم والإحاطة.

وكما في قول الله ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة: ٧]، وهذه المعيةُ مَعيَّةٌ عامة، بمعنى العلم.

وكما في قول النبي ﷺ: «**أفضلُ الإيمان أن تعلم أن اللهَ معك حيثما كنتَ**»[١]؛ أي: تُدْرِكَ أن اللهَ معك بعلمه، فهي مَعيَّة عامةٌ.

القسم الثاني: المَعيَّةُ الخاصةُ؛ وهي بمعنى: النصرة والتأييد والحفظ، وقد جاء ذِكْرُها في القرآن كثيرًا؛ بل هي الأغلب في إطلاق القرآن؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠]، وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]، وقوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ [البقرة: ١٥٣]، وغير ذلك من الآيات.

وقد ذكر الشيخ عبد الرحمٰن السعدي قاعدةً في التفريق بين المَعيَّة العامة والمَعيَّة الخاصة، فقال: «إذا أردت أن تعرف هل المرادُ المَعيَّةُ العامة أو الخاصة؟ فانظر إلى سياق الآيات، فإن كان المقام مُقامَ تخويف ومحاسبة للعباد على أعمالهم وحثِّهم على المراقبة، فإن المَعيَّةَ مَعيَّةٌ عامة؛ مثل قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المجادلة: ٧]، وغير ذلك، وإن كان المقامُ مُقامَ لطف وعناية من الله بأنبيائه وأصفيائه، وقد رُتِّبَت المَعيَّةُ على الاتصاف بالأوصاف الحميدة، فإن المَعيَّةَ مَعيَّة خاصة؛ وهو أغلب إطلاقاتها في القرآن؛ مثل قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ [البقرة: ١٥٣]»[٢].

مسألة: هل يصح أن نُطلِق على المَعيَّة العامة بأنها مَعيَّةٌ ذاتيةٌ؟

والجوابُ المستقيم على هذا السؤال يقوم على ضبط المراد بالمَعيَّة الذاتية، فهذا التركيب «المَعيَّة الذاتية» يحتمِلُ **معنيين**:

المعنى الأول: أنها صفةٌ ملازِمةٌ للذات، لا تنفكُّ عنها أبدًا؛ مثل صفة الحياة، وصفة العلم، وصفة اليد، والقدم، والوجه، والمَعيَّةُ العامة لا تنفك عن ذات الله أبدًا؛ لأنها

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٨٧٩٦)، وضعفه الألباني.

(٢) التنبيهات اللطيفة، على احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة (٥٢).

بمعنى: العلم والإحاطة؛ بناءً على هذا المعنى يصح أن نُسَمِّي المَعيَّةَ العامةَ مَعيَّةً ذاتيةً.

المعنى الثاني: أن تكونَ بمعنى: الملاصقة والمخالطة، كما يقال: الملكُ مع جنوده؛ إذا كان معهم بين الصفوف، وبناءً على هذا المعنى لا يصحُّ إطلاقُ المَعيَّة الذاتية على مَعيَّة الله؛ لأنه يقتضي أن اللهَ ﷻ مخالِطٌ لمخلوقاته بذاته، وهذا مناقِضٌ لعلوِّه، ويقتضي الحلولَ أو الاتحاد.

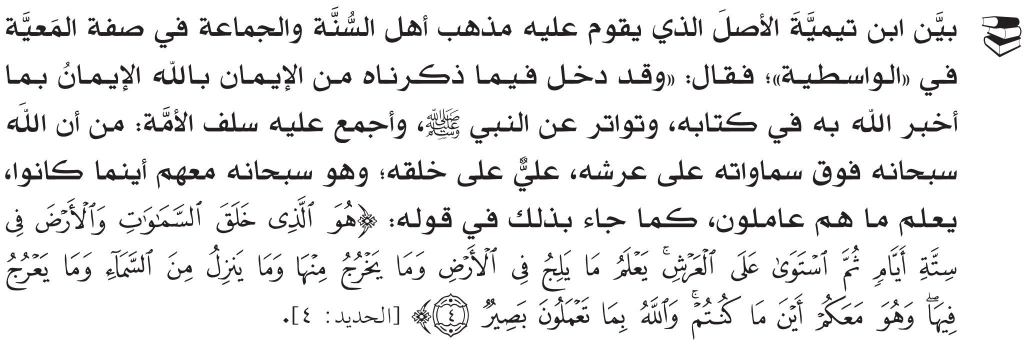
بناءً على هذا التفصيل، فإذا وجدنا عالمـًا من علماء أهل السُّنَّة يقول: المَعيَّةُ العامةُ لله مَعيَّةٌ ذاتية؛ فإنه لا يصحُّ أن نحكُمَ على قوله بالخطأ، ولا أن نتَّهِمَه بأنه يقرر مذهبَ وَحْدة الوجود أو الحلولية؛ وإنما الواجبُ أن نحمِلَ تركيبه على المعنى الصحيح؛ وهو معنًى قريبٌ في اللغة وفي العقل وفي البيان.

مسألة: هل المَعيَّةُ الإلٰهية من الصفات الذاتية أم من الصفات الفعلية؟

الصحيحُ: أن صفةَ المَعيَّة تنقسم إلى اثنين: بعضُها ذاتي، وبعضُها فعلي، فالمَعيَّةُ العامة صفةٌ ذاتية؛ أي: أنها ملازِمةٌ للذات الإلٰهية لا تنفكُّ عنها، والمَعيَّةُ الخاصة صفةٌ فعلية، يفعلها الله ﷻ لبعض مخلوقاته، وليس لكل مخلوقاته.



الأصلُ الذي يقوم عليه مذهب أهل السُّنَّة في صفة المَعيَّة:



بيَّن ابن تيميَّةَ الأصلَ الذي يقوم عليه مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في صفة المَعيَّة في «الواسطية»، فقال: «وقد دخل فيما ذكرناه من الإيمان بالله الإيمانُ بما أخبر الله به في كتابه، وتواتر عن النبي ﷺ، وأجمع عليه سلف الأمَّة: من أن الله سبحانه فوق سماواته على عرشه، عليٌّ على خلقه؛ وهو سبحانه معهم أينما كانوا، يعلم ما هم عاملون، كما جاء بذلك في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤].

وليس معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ **أنه مختلطٌ بالخلق، فإن هذا لا توجِبُه اللغة، وهو خلافُ ما أجمع عليه سلفُ الأمَّة، وخِلافُ ما فَطَر الله عليه الخلق؛ بل القمرُ آيةٌ من آيات الله من أصغر مخلوقاته، هو موضوعٌ في السماء، وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان».**

فقد بيَّن المؤلفُ في هذا الكلام الأصول التي يقوم عليها مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة المَعيَّة، **هما أصلان:**

الأصل الأول: أن لفظَ «المَعيَّة» لا يدلُّ على المخالطة والملاصقة في أصل معناه

اللغوي، وهذا ما يدلُّ عليه قولُ المؤلف: **(وليس معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾** أنه مختلِطٌ بالخلق، فإن هذا لا توجِبُه اللغة).

وقول المؤلف: (لا توجِبُه اللغة) دقيق جدًّا، فإنه لم يقُلْ: لا تدلُّ عليه اللغةُ، ولم يقل: لم تنفردْ به اللغةُ؛ وإنما قال: لا توجِبُه اللغة؛ أي: إن اللغةَ قد تدلُّ عليه، فهو أحدُ مدلولات كلمة «مع»، ولكنه ليس هو المدلولَ الوحيدَ لها.

فالمدلولُ الأصلي لكلمة «مع» هو مُطْلق المصاحبة، ثم المصاحبةُ قد تكون حسيّةً، وقد تكون غيرَ حسية؛ فالقدْرُ المشترك للمعنى الأصلي لكلمة «مع» هو مُطْلقُ المصاحبة، ثم يُحَدَّدُ نوعُ المصاحبة بحسب السياق.

فيمكن أن تقول: الرجلُ مع أهله، والرجلُ مع ماله، ونفْسُ الرجل معه، والملك مع جنوده، وتقول: هذا قولُ الإمام أحمد مع الشافعي، وتقول: اللهُ مع خلقه، كلُّ هذه التراكيب تُعْرَفُ معانيها بسياقها، والقدر المشترك بين هذه التراكيب هو معنى مُطْلق المصاحبة.

ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ١١٩﴾ [التوبة: ١١٩]، فليس المرادُ أن يكون المؤمنُ مخالطًا للمؤمنين، وإذا لم يخالِطْهم لا يكون مستجيبًا لأمر الله تعالى؛ وإنما المرادُ مُطْلقُ المصاحبة في الحال والصفات؛ وذلك بالتزام صفات الصادقين.

والفائدةُ المنهجية لهذا التقرير: أنه لا يصحُّ أن نقول: الأصل في لفظ «مع» أنه يدلُّ على الملاصقة؛ لأن الملاصقة جزء من معناه، وليست هي معناه المُطْلقَ، ولا معناه الأصليَّ.

فنحن لا نقول: لفظ «مع» يدلُّ على الملاصقة، فيصرف عن ظاهره في حق الله عَزَّ وَجَلَّ؛ وإنما نقول: لفظ «مع» يدلُّ في أصله على مُطْلق المصاحبة، فيُحمَل في ظاهره على ما يليق بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فأهلُ السُّنَّة والجماعة لا يقولون: لفظ «المَعيَّة» يدلُّ على الملاصقة في أصل معناه فيُصرف إلى معنًى آخر؛ وإنما يقولون: إن لفظ «مع» أصلُه مُطْلقُ المصاحبة، فلا نحتاج إلى الصرف عن الظاهر.

وهذا المعنى ذكره ابن تيميَّةَ؛ حيث يقولُ: «اعلم أن مِن الناس من سلك هذا المسلك ـ يعني: مسلكَ الصرف عن الظاهر أو البيان بالنصوص الأخرى ـ في نفس المَعيَّة، ويقول: إنه محمولٌ على ما دلَّ عليه السياق، وإن كان خلافَ ظاهر الإطلاق، أو يقول: محمولٌ على خلاف الظاهر؛ لدَلالة الآيات أن اللهَ فوق العرش، ويجعلُ بعضَ القرآن يفسِّرُ بعضَه، لكن نحن بينَّا أنه ليس في ظاهر المَعيَّة ما يوجِبُ ذلك؛ لأنَّا وجدنا

جميع استعمالات «مع» في القرآن والسُّنَّة لا توجب اتصالًا ولا اختلاطًا، فلم يكن بنا حاجةٌ إلى أن نجعلَ ظاهرَه الملاصقةَ، ثم نَصْرِفَه»[(١)].

وبهذا التقرير تُدْرِكُ حجمَ الخطأ الذي يقع فيه كثيرٌ من المتكلمين؛ حين اعتقدوا أن أئمةَ السلف أوَّلوا مَعيَّة الله بالعلم، وهذا الاعتقادُ منهم قائمٌ على أنهم فَهِموا أن المَعيَّةَ تقتضي في أصل معناها الملاصقةَ والمخالطة، فلما توهموا ذلك ووجدوا أئمة السلف فسَّروها بالعلم، ظنوا أن ذلك تأويلًا منهم، والحقيقةُ أن الأمرَ ليس كذلك.

الأصل الثاني: ثبوتُ العلو الذاتي لله ﷻ.

فبمجموع الأصلين تقرَّرُ عقيدةُ أهل السُّنَّة والجماعة كما شرحناها سابقًا.

ومما يدلُّ على ذلك من كلام السلف ما جاء عن المَرْوزيِّ أنه قال: «قلت لأبي عبد الله أحمد بن حنبل: إن رجلًا قال: أقول كما قال الله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ أقول هذا ولَّا أجاوِزُه إلى غيره، فقال أبو عبد الله: هذا كلامُ الجَهْميَّة، قلت: فكيف نقول؟ قال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ عِلْمُه في كل مكان، وعِلْمُه معهم. ثم قال الإمام أحمد: أولُ الآية يدلُّ على أنه علمه»[(٢)].

فالإمام أحمدُ اعتمد على تركيب الآية في تحديد معنى المَعيَّة، فهو لم يؤوِّلْ معناها ولم يصرِفْه عن ظاهره، وإنما فسَّره بناءً على السياق.

فأئمةُ السلف لم ينطلقوا من أن ظاهرَ نصوص المَعيَّة يدلُّ على المخالطة الذاتية؛ فذهبوا إلى التأويل والصرف عن الظاهر؛ وإنما انطلقوا من أن أصلَ المَعيَّة لا يقتضي المخالطة أصلًا؛ وإنما يدلُّ على مُطْلق المصاحبة، ثم اعتمدوا على سياقات النصوص في تحديد نوع المَعيَّة؛ فلم يقَعْ منهم تأويلٌ.

موقفُ المتكلمين من صفة المَعيَّة:

انحرفت طوائفُ كثيرة في صفة المَعيَّة، **وأظهرها طائفتان**:

الطائفة الأولى: بعضُ الجَهْميَّة، حيث قالوا: إن اللهَ مع الخلق بذاته، وهو بذاته في كل مكان، فجمعوا بين إنكار العلو الذاتي وبين القول بالحلول.

واستدلُّوا على هذا القول بعدد من النصوص:

الدليل الأول: نصوصُ المَعيَّة؛ اعتمادًا على ظاهرها، وتوهموا أن المَعيَّةَ تقتضي المخالطةَ والملاصقة.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢٢).

(٢) العرش، للذهبي (٢/ ٣١٤).

وهذا الاستدلالُ غلطٌ؛ لأنه قائمٌ على أساس خاطئ؛ وهو أن المَعيَّةَ في اللغة تقتضي الملاصقة؛ وهي ليست كذلك؛ وإنما تقتضي مُطْلقَ المصاحبة.

ثم إن فَهْمَهم هذا مخالفٌ لإجماع أئمة السلف الذين فسَّروا نصوص المَعيَّة بالعلم أو بالتأييد والمصاحبة.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]؛ ووجهُ الدلالة عندهم: أن هذه الآيةَ تدلُّ على أن اللهَ بذاته في السماء وفي الأرض بذاته.

ولكن هذا الفهمَ لهذا النوع من الآيات غيرُ صحيح؛ لأن سياقَها يدلُّ على أن المقصودَ أن اللهَ معبودٌ في السماء وفي الأرض، وفَهِمها أئمةُ السلف على أنه المعبودُ في السماء، والمعبودُ في الأرض؛ فاللهُ ﷻ حين ذكر هذه الآيات لم يكن يخاطِبْ أقوامًا ينكرون علوَّه، أو ينكرون وجودَه في الأرض؛ وإنما كان يخاطب أقوامًا يخالفون في عبوديته وإفراده بالعبادة، فالسياقُ إنما جاء في سياق عبودية الله، وليس في إثبات صفة المَعيَّة أو العلو ونحوه.

الطائفة الثانية: الذين قالوا: إن اللهَ لا داخلَ العالم ولا خارجَه؛ وهم جمهورُ الأشاعرة والماتُريديَّة وغيرهم، وادَّعوا أن نصوصَ المَعيَّة هذه محمولةٌ على معنى التأييد والنصرة والتقوية.

وهؤلاء وافقوا أهل السُّنَّة والجماعة في الفهم، ولكنهم يختلفون عن أهل السُّنَّة والجماعة **في أمرين**:

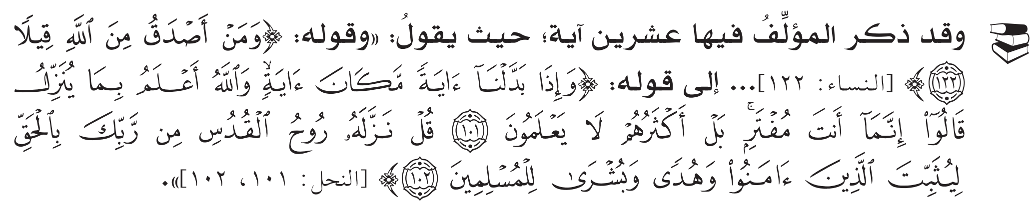
الأمر الأول: في المنطَلَق الذي انطلقوا منه في فَهم هذه الآيات؛ فهم انطلقوا بناءً على إنكارهم لصفة العلو، وبناءً على قولهم: بأن اللهَ لا داخلَ العالم ولا خارجه، فاضطروا إلى أن يقولوا بهذا القول.

والأمر الثاني: أنهم جعلوا هذا الفَهمَ صرفًا عن الظاهر، وليس تحقيقًا للظاهر، وأئمةُ أهل السُّنَّة والجماعة يجعلون فَهْمَهم تحقيقًا للظاهر، وليس صرفًا عنه، فالمؤولةُ ينطلقون من أن نصوصَ المَعيَّة تقتضي في ظاهرها إثباتَ المخالطة والملاصقة الذاتية، فقالوا: نَصْرِفُها عن ظاهرها إلى معنى التأييد والنصرة أو إلى معنى العلم، وأما أهلُ السُّنَّة والجماعة فقالوا: نصوصُ المَعيَّة تدلُّ على معنى العلم ومعنى النصرة والتأييد، ولكن ليس لأن ظاهرَها يدلُّ على المخالطة؛ وإنما لأنها في أصل وضعها تدلُّ على هذا المعنى.



الصفة الثامنة والعشرون

صفةُ الكلام



وقد ذكر المؤلِّفُ فيها عشرين آية، حيث يقولُ: «وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾﴾ [النساء: ١٢٢]... **إلى قوله:** ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: ١٠١، ١٠٢]».

وذكر في صفة الكلام حديثين، حيث يقولُ: «وقوله ﷺ: «يقول اللّه تعالى: يا آدمَ، فيقول: لبيك وسَعْديك، فينادي بصوته: إن اللّه يأمرك أن تُخْرِجَ من ذريَّتك بعثًا من النار»[1]، وقولُه ﷺ: «ما منكم من أحد إلا سيُكَلِّمُه ربُّه ليس بينه وبينه حِجابٌ ولا تَرْجمانٌ»[2].

وعقد المؤلف في «الواسطية» فصلًا أوضح فيه مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة الكلام والقرآن، وسنجمع كلَّ ما يتعلَّق بهذه الصفة في هذا الموطن حتى لا يتفرق الحديثُ فيها.

منزلةُ صفة الكلام:

تُعَدُّ صفةُ الكلام من أكثر الصفات اختلافًا وغموضًا، ومن أكثرها تداخلًا بين الفروع؛ بل هي من أكثر الصفات التي أَشْكَلَتْ على كثير من الناظرين، والبحث فيها من أصعب البحوث وأعقدِها، يقول ابنُ تيميَّةَ: «مسألةُ الكلام حيَّرَتْ عقولَ الأنام»[3].

من يتابع الأبحاث التي طُرحت في هذه المسألة يجد فيها إشكالاتٍ كثيرةً، وعُقَدًا

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٤٨)، (٤٧٤١)، (٦٥٣٠)، (٧٤٨٣)، ومسلم (٢٢٢).

(٢) أخرجه البخاري (١٤١٣)، (٧٤٤٣)، (٧٥١٢)، ومسلم (١٠١٦).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٢/ ١١٣).

لا بُدَّ من تحريرها وحُسْن التعامل معها، وموجِبُ الغموض في هذه الصفة يرجع إلى **عدد من الأمور**:

الأمر الأول: كثرةُ الأصول والمسائل المتداخلة فيها، فقد ذكر ابنُ تيميَّةَ أن مسألةَ الكلام النزاعُ فيها مرتبطٌ بشبكة من المسائل، كلُّ مسألة تستلزم المسألةَ التي بعدها، ومن تلك المسائل: هل الكلام قائمٌ بذات الله أم لا؟ وإذا ثبت أنه قائمٌ بذات الله فهل هو الحرفُ والصوتُ أم المعنى فقط أم هما معًا؟ وإذا كان المعنى القائمُ بذات الله هو الحرفَ والصوتَ أو المعنى؟ وهل هو قديمٌ أم يتجدَّدُ في أفراده؟ وغير ذلك من المسائل.

الأمر الثاني: أن كثيرًا من المؤلفين في العقائد لم يُحَرِّروا جملةَ الأقوال التي قيلت في صفة الكلام، فتجدهم يذكرون قولين أو ثلاثة ويُهْمِلون أقوالًا أخرى، والغريبُ أن من أكثر الأقوال التي يهملونها قولَ أهلِ السُّنَّة والجماعة، فلا يجعلونه مذكورًا في عِداد الأقوال التي قيلت في صفة الكلام الإلٰهي.

فروعُ البحث في صفة الكلام:

البحثُ في صفة الكلام ينقسم إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأول: صفةُ الكلام القائمة بذات الله ﷻ.

الفرع الثاني: حقيقةُ القرآن وعلاقتُه بصفة الكلام.

الفرع الثالث: مسائلُ متفرعة عن صفة الكلام الإلٰهي.

الفرع الأول

صفةُ الكلام لله تعالى

قيلت في حقيقة الكلام الإلٰهي أقوالٌ كثيرةٌ، وتفاريعُ متعددة، وقد ذكر ابنُ تيميَّةَ أن الأقوالَ في صفة الكلام بلغت تسعةَ أقوال، ويُعَدُّ ابنُ تيميَّةَ مِن أجمعِ من ذكر الأقوال في صفة الكلام، فغيره يذكر قولين، أو ثلاثة، أو أربعة، ونحن لن نذكر كلَّ تلك الأقوال؛ لأنها طويلة ومتشعِّبة؛ وإنما سنركز على أصولها:

مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة الكلام:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن اللهَ تعالى يَتَّصِف بصفة الكلام، وأن الكلامَ صفةٌ قائمةٌ بذاته، وأنه حروفٌ وأصواتٌ ومعانٍ، وأن كلام الله تعالى قديمُ النوع، متجددُ الآحاد والأفراد؛ فاللهُ يتكلم كيف شاء ومتى شاء.

ومن خلال هذا البيان يتضح أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في صفة الكلام يقوم على **ثلاثة أصول**:

الأصل الأول: أن الكلامَ حقيقة مركَّبةٌ من حروف، وأصوات، ومعانٍ.

الأصل الثاني: أن الكلامَ صفةٌ قائمة بذات الله، وليست منفصلةً عنه.

الأصل الثالث: أن الكلامَ القائمَ بذات الله قديمُ النوع متجدِّدُ الآحاد.

ولا بُدَّ أن نُفَصِّلَ القولَ في كل أصل من هذه الأصول، ونذكُرَ ما يتعلَّق به من أدلة، ومن تقعيداتٍ:

الأصل الأول: أن الكلامَ حقيقةٌ مركَّبةٌ من حروف وأصوات ومعانٍ.

يذهب أهلُ السُّنَّة والجماعة ووافقهم المعتزلة إلى أن الكلامَ حقيقةٌ مركبة من حروف وأصوات ومعانٍ؛ فالكلامُ الحقيقي الذي يُطْلَق عليه لفظ «الكلام» من غير قيدٍ؛ وهو الذي يُفْهَمُ من لفظ «الكلام» حين يُطْلَق: هو الذي يَجْمَعُ بين معنًى، وحرفٍ، وصوتٍ.

وهذا ما يقرِّرُه علماءُ اللغة أيضًا، يقول ابن فارس: «الكاف واللام والميم أصلان: أحدُهما: يدلُّ على نُطقٍ مُفهِمٍ، والآخرُ على جِراحٍ؛ فالأول: الكلامُ، تقول: كلَّمْتُه، أُكَلِّمُه، تكليمًا»[(١)].

وكلامُ ابن فارس يدلُّ على أن الكلامَ حقيقةٌ مركبةٌ من النطق الذي هو الحرفُ والصوت، ومن المعنى الذي هو الإفهامُ، فإذا خرج حرفٌ وصوتٌ بغير معنًى، فهو ليس كلامًا، وإذا تحقق معنًى في النفس الإنسانية ولم يخرج لفظٌ وصوتٌ يُعَبِّرُ عنه، فهو أيضًا ليس كلامًا عند الإطلاق.

ويقول ابنُ تيميَّةَ في تقرير هذه الحقيقة: «عامةُ ما يوجد في الكتاب والسُّنَّة وكلام السلف والأئمة؛ بل وسائر الأمم عَرَبِهم وعَجَمِهم من لفظ «الكلام» و«القول»، وهذا كلام فلان، أو كلام فلان، فإنه عند الإطلاق يتناول اللفظَ والمعنى جميعًا؛ لشموله لهما، ليس حقيقةً في اللفظ فقط، كما يقوله قومٌ، ولا في المعنى فقط، كما يقوله قوم، ولا مشتركٌ بينهما؛ كما يقوله قوم، ولا مشتركٌ في كلام الآدميينَ وحقيقةٌ في كلام الله؛ كما يقوله قوم»[(٢)].

وهذا النصُّ جمع فيه ابن تيميَّةَ الأقوالَ التي قيلت في حقيقة الكلام، وقد تضمَّن كلامُ ابن تيميَّةَ هذا التصريحَ بأن الكلامَ حقيقةٌ مركبة من اللفظ والصوت والمعنى، وأن لفظ الكلام إذا أُطْلِق في لغة العرب ولغة الأمم لا يُرادُ به إلا الحقيقةَ المركبة، ثم ذكر الأقوال التي قيلت في حقيقة الكلام **وذكر أنها أربعة**:

القول الأول: أن الكلامَ حقيقةٌ في اللفظ فقط؛ وهو يُنْسَبُ إلى المعتزلة.

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ١٣١).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٢/ ٤٥٧).

والقول الثاني: أن الكلامَ حقيقةٌ في المعنى فقط؛ وهو قول المُلَفِّقة من الأشعرية والماتُريديَّة.

والقول الثالث: أن الكلامَ حقيقةٌ مشتركة بين اللفظ والمعنى.

والقول الرابع: أنه يُطْلَقُ على كلام الله وعلى كلام البشر من باب الاشتراك اللفظي، وليس من باب الاشتراك المعنويِّ؛ الذي هو التواطؤ أو المشكك(١).

وتفاصيلُ هذه الأقوال طويلة جدًّا؛ وهي مبحوثةٌ في كتب الكلام، وفي المسائل والبحوث التي تعلقت بصفة الكلام الإلٰهي.

الأدلةُ على أن حقيقة الكلام مركَّبةٌ من اللفظ والمعنى:

الأدلةُ التي تدلُّ على أن الكلامَ حقيقةٌ مركَّبة من حرف وصوت ومعنًى، وأن كلامَ الله ﷻ حرف وصوت كثيرةٌ.

وقبل ذكرها لا بُدَّ من التنبيه على أن هذه الحقيقةَ التي نحن نتحدث عنها حقيقة فِطْرية وِجْدانية؛ أي: أن الناسَ يدركونها بفِطَرهم، ووجدانهم، وعقولهم، فبناؤها لا يعتمد فيه على نصٍّ واحد أو على دليل واحد، فالحقائقُ الكبار لا تُبْنى على دليل أو دليلين، أو على قول شاعر من هنا أو هناك؛ وإنما تُبْنى على ما هو مستقرٌّ في عقول الناس وفِطَرهم، وفي حياتهم المستقرة، فالناس يتعاملون في حياتهم على أن الكلامَ مركَّبٌ من لفظ يفيد معنًى، **ومع ذلك سنذكر عددًا من الأدلة التي تدلُّ على ذلك:**

الدليل الأول: قولُ الله ﷻ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]، فلو كان المرادُ بالكلام هنا هو الكلامَ النفسي؛ لَما تحقَّق التكلُّمُ أصلًا؛ لأنه لا يُدْرَكُ إلا باللفظ، فلمّا نفى عنه الكلامَ دلَّ على أن الكلامَ عند الإطلاق لا يُراد به إلا اللفظُ الذي يدلُّ على معنًى، وهذا اللفظ الذي يدلُّ على معنًى لم يصْدُرْ من العِجل، فصحَّ أنه لا يكلمهم.

الدليل الثاني: حديثُ أبي هريرةَ رضي الله عنه: أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن اللهَ تجاوَزَ عن أمتي ما حدَّثَتْ به أنفسَها ما لم تتكلَّمْ به أو تعمل**»(٢)، وهذا الحديث نصٌّ في أن الكلامَ لا يكون

(١) المراد بالمتواطئ: اللفظ الذي يشترك في معناه أفراد متعددة على جهة التساوي، والمراد بالمشكك: اللفظ الذي يشترك في معناه أفراد متعددة على جهة التفاضل، والفرق بين القول الثالث والرابع: أن الثالث يجعل لفظ الكلام لا يطلق إلا على اللفظ والمعنى وأن حقيقته مركبة منهما، وأما الرابع، فيقرر أن لفظ الكلام يطلق على اللفظ وحده ويطلق على المعنى وحده، وليس بينهما قدر مشترك.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٦٩)، (٢٥٢٨)، (٦٦٦٤)، ومسلم (١٢٧).

إلا بلفظٍ ومعنًى، وأن المعنى الذي في نفس الإنسان لا يُسَمَّى كلامًا إلا على جهة التقييد، وأما الكلامُ إذا أُطْلِق فلا يُراد به إلا اللفظُ.

ولو كان الكلامُ حقيقةً في المعنى النفسي؛ لكان لا معنى لهذا الحديث؛ لأنه قال: «**ما لم تتكلمْ**»، وهم قد زَوَّروا في أنفسهم وتكلَّموا في أنفسهم.

الدليل الثالث: حديثُ عبد الله بن مسعود ﵁: أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن اللهَ يُحْدِثُ لنبيِّه ما شاء، وإن مما أحْدَث لنبيِّه ألا تَكَلَّموا في الصلاة**»[1].

فهذا الحديث نصٌّ في أن المرادَ بالكلام عند الإطلاق هو اللفظُ والمعنى، ولو كان المرادُ بالكلام عند الإطلاق المعنى النفسيَّ لفسدَتْ صلاتنا؛ لأن كلَّ إنسان يُحَدِّثُ نفسه في الصلاة إلا ما ندَر، فحديثُ النفس ليس هو الكلامَ عند الإطلاق؛ وإنما يُطلق عليه الكلامُ بالتقييد؛ كما سيأتي التنبيه عليه.

فكلُّ دليل من تلك الأدلة يدلُّ على أن الكلامَ عند الإطلاق يُراد به الحقيقةُ المركبة من اللفظ والمعنى، ويدلُّ على ذلك أيضًا كلُّ الأدلة التي تدلُّ على أن القرآنَ كلامُ الله، فهي دالَّةٌ على أن الكلامَ حقيقةٌ مركبة من اللفظ والمعنى؛ لأن القرآنَ لفظ ومعنًى.

ولهذا يقول ابنُ تيميَّةَ: «استفاضت الآثارُ عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة السُّنَّة أنه ﷻ ينادي بصوت، نادى موسى وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولم ينقَلْ عن أحد من السلف أنه قال: إن اللهَ يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم اللهُ بصوت أو بحرف»[2].

الأصل الثاني: أن الكلامَ صفةٌ قائمة بذات الله وليس منفصلًا عنه.

ومعنى هذا الأصل: أن الكلامَ مثلُ سائر الصفات الأخرى، مثل: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة في قيامها بذات الله تعالى، فهذه الصفاتُ ليست قائمةً بمخلوق؛ أي: إن الحياةَ التي يَتَّصِف اللهُ بها قائمةٌ بذاته، وليست قائمةً بمخلوق من المخلوقات، وكذلك العلم والقدرة، والإرادة، وصفةُ الكلام؛ فبابُها واحدٌ.

وهذا الأصلُ يتفق فيه مع أهل السُّنَّة والجماعة الأشعريةُ والماتُريديَّةُ، ويفترق عنهم المعتزلةُ، وفي الأصل الأول يتفق المعتزلةُ فيه مع أهل السُّنَّة، ويفترق عنهم الأشاعرةُ والماتُريديَّةُ.

(١) أخرجه أبو داود (٩٢٤)، وصححه الألباني.

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٠٤).

الأدلةُ على أن الكلامَ صفةٌ قائمة بالله تعالى:

استدلَّ أهلُ السُّنَّة ومن وافقهم على أن الكلامَ صفةٌ قائمةٌ بذات الله **بنوعين من الأدلة**:

النوع الأول: الدليلُ العقلي الفطري؛ وذلك أن الصفةَ إذا قامت بمحلٍّ عاد حكمُها وآثارُها وما يتعلَّق بها على ذلك المحل، فمن اتصف بصفة الحياة، فإنه لا يوصف بالحياة غيرُه؛ وإنما يوصف بالحياة مَن قامت به صفةُ الحياة، ومن قام به معنى العلم، فإنه لا يوصف بالعلم إلا هو، ولا يوصف به غيرُه، وكذلك الكلام، فإن الكلامَ لا يوصَفُ به إلا من قام به.

النوع الثاني: الدليلُ النقلي، والأدلةُ الشرعية التي دلَّت على ذلك كثيرة جدًّا، يقول ابن القيم: «قد نوَّع الله تعالى هذه الصفة في إطلاقها عليه تنويعًا يستحيل معه نفيُ حقائقها؛ بل ليس في الصفات الإلٰهية أظهرُ من صفة الكلام والعلو والفعل والقدرة»[1]، ويمكن أن نَرْجِعَها إلى مسالكَ متعددة، **وسنذكر ستة مسالك**:

المسلك الأول: نسبةُ الكلام إلى الله مباشرةً؛ مثلُ قول الله ﷻ: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فهذه الآيةُ نصٌّ في إثبات صفة الكلام لله، من جهة أنها نسَبَتِ الكلامَ مباشرةً إلى الله سبحانه وتعالى.

المسلك الثاني: نسبةُ الكلام إلى الله على جهة الفعل؛ ومن ذلك قولُ الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، ففي هذه الآية نُسِب الكلامُ إلى الله ﷻ على أنه فعْلٌ له، فهو قائمٌ بذاته كما هو الحال في سائر الأفعال.

والفعل هنا جاء مؤكَّدًا بالمصدر، وقد توارد كثيرٌ من علماء اللغة على أن التأكيد بالمصدر يدلُّ على الحقيقة وينفي المجازَ، وهم حين يذكرون هذه القاعدةَ يمثِّلون بتلك الآية الواردة في صفة الكلام؛ يقول أبو حيَّانَ الأندلسيُّ: «قال شيخُنا الأستاذ أبو الحسن الأبذيُّ: ليس التوكيدُ هنا بمنزلة إعادة الفعل؛ لأنه ليس من التأكيد اللفظي؛ وإنما التوكيدُ هنا يعني به البيانَ؛ لأنه يرفع المجازَ، ويُثَبِّتُ الحقيقة، وكذلك التوكيدُ في المجاز، وعلى قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾؛ أي: حقيقةً من غير واسطة»[2]، ويقول السُّهَيليُّ: «قد احتجَّ القُتَبيُّ على القائلين من المعتزلة بأن تكليمَ الله لموسى عليه السلام مجاز، بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾، فأكَّدَ الفعلَ بالمصدر، ولا يصحُّ المجازُ مع التوكيد، فذاكرت بقوله هذا شيخَنا أبا الحسين رحمه الله تعالى، فقال: هذا حسن»[3].

وقد نازع في هذه القاعدة عددٌ من العلماء من المعتزلة وبعض الأشعرية، وادَّعوا أن

---

(١) مختصر الصواعق (٤٧١).

(٢) التذييل والتكميل، شرح كتاب التسهيل (٧/ ١٤٤)

(٣) نتائج الفكر في النحو (٢٧٥).

التأكيدَ بالمصدر في تلك الآية لا ينفي المجازَ؛ وإنما المرادُ بها تأكيدُ نسبة الكلام إلى الله، يقول ابن عاشور: «قوله: ﴿تَكْلِيمًا ۝١٦٤﴾ مصدرٌ للتوكيد. والتوكيد بالمصدر يرجِعُ إلى تأكيد النسبة وتحقيقها مثل «قد» و«إنَّ»، ولا يُقصَدُ به رفعُ احتمال المجاز، ولذلك أكَّدت العربُ بالمصدر أفعالًا لم تُستعمَلْ إلا مجازًا؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۝٣٣﴾ [الأحزاب: ٣٣]، فإنه أراد أنه يطهِّرهم الطهارةَ المعنوية؛ أي: الكمالَ النفسيَّ، فلم يُفِدِ التأكيدُ رفْعَ المجاز. وقالت هندُ بنت النعمان بن بَشير تذمُّ زوجها روحَ بنَ زِنْباعٍ:

بكى الخَزُّ مِن رَوْحٍ وأَنْكَرَ ... وعجَّتْ عجيجًا من جُذامَ

وليس العَجيجُ إلا مجازًا؛ فالمصدر يؤكِّدُ؛ أي: يحقِّقُ حصولَ الفعل الموكد على ما هو عليه من المعنى قبل التأكيد.

فمعنى قوله: ﴿تَكْلِيمًا ۝١٦٤﴾ هنا: أن موسى سمع كلامًا من عند الله، بحيث لا يحتمِلُ أن اللهَ أرسل إليه جبريلَ بكلام، أو أوحى إليه في نفسه، وأما كيفيةُ صدور هذا الكلام عن جانب الله فغرضٌ آخرُ هو مجالٌ للنظر بين الفرق»[1].

وما ذكره ابن عاشور غير صحيح؛ لأن تحقيق أن موسى سمع كلامًا مباشرة بغير واسطة تحقق بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ﴾ [النساء: ١٦٤]، وذلك في مقابل الإيحاء الذي ذكره الله قبل ذلك للأنبياء ثم جاء قوله: تكليما، ليحقق أنه سمع من الله كلامه الحقيقي وليس المجازي.

ثم إنه لا نسلم إن إطلاقَ لفظ «الطهارة» على الطهارة المعنوية من باب المجاز؛ وإنما هي من باب الحقيقة، وكذلك العَجيجُ استُعْمِل في البيت بمعنى الحقيقة لا بمعنى المجاز.

المسلك الثالث: مخاطبتُه لبعض خلقه ومحادثتُه له مباشرةً؛ كما في قول الله ﷻ لموسى: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ۝١٣ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ۝١٤﴾ [طه: ١٣، ١٤] وهناك آيات كثيرة تَصُبُّ في هذا المعنى.

المسلك الرابع: نسبةُ الكلمات إلى الله مباشرةً؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩]، فهذه الآيةُ فيها نسبة الكلمات إلى الله، وأنه هو الذي تكلَّم بها.

المسلك الخامس: التَّصريحُ بلفظ القول والحديث؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠].

المسلك السادس: إثباتُ النداء في كلام الله، وهذا المسلك جاء فيه عددٌ من النصوص في الكتاب والسُّنَّة، والنداءُ في لغة العرب: هو صوتٌ رفيعٌ، ولا يُطْلق النداءُ

---

(١) التحرير والتنوير (٦/٣٨).

على ما ليس بصوت لا حقيقةً ولا مجازًا[١]، فنصوصُ النداء تدلُّ على أن الكلامَ قائمٌ بذات الله، وأنه كلامه تعالى بحرف وصوت.

وهناك مسالكُ أخرى كثيرة، وكلُّ مسلك منها يندرج ضِمْنَه عددٌ من أفراد النصوص، يقول ابن القيم في تقرير قوة دلالة نصوص الكتاب والسُّنَّة على إثبات صفة الكلام، وذلك حين ذكر عددًا من الدلالات: «إلى أضعاف أضعاف ذلك من نصوص الكتاب والسُّنَّة التي إن دُفِعَتْ دُفِعَتِ الرسالةُ بأجمعها، وإن كانت مجازًا كان الوحيُ كلُّه مجازًا، وإن كانت من المتشابه كان الوحيُ كلُّه من المتشابه، وإن وجب أو ساغ تأويلُها على خلاف ظاهرها، ساغ تأويلُ جميع القرآن والسُّنَّة على خلاف ظاهره، فإن مجيءَ هذه النصوص في الكتاب وظهور معانيها وتعدُّدَ أنواعها واختلافَ مراتبها أظهرُ من كل ظاهر، وأوضحُ من كل واضح؛ فكم جهد ما يبلغ التأويل والتحريف والحمل على المجاز!»[٢].

فكلُّ نصوص الكتاب والسُّنَّة مطَّردة في نسبة القول والكلام والحديث إلى الله ﷻ، وقد بلغت العشراتِ بل المئات، فلو سُلِّط عليها التأويلُ، لجاز تسليطُ التأويل على كل النصوص الشرعية.

أما أقوالُ أئمة السلف ومقالاتهم في نسبة الكلام إلى الله ﷻ وجعْله صفةً من صفاته القائمة به، فهي كثيرة جدًّا؛ ومن ذلك قولُ عمرو بن دينار: «أدركت الناسَ منذ سبعين سنة أصحابَ رسول الله ﷺ فمن دونهم يقولون: اللهُ خالقٌ وما سواه مخلوقٌ إلا القرآنَ؛ فإنه كلامُ الله منه خرج وإليه يعود»[٣]، ويقول عبدُ الله بن المبارك: «القرآنُ كلامُ الله، ليس بخالق ولا مخلوقٍ»[٤].

فتقريرُ هذا المعنى من الأمور المتواترة الضرورية في كلام أئمة السلف، والغريب حقًّا أنه مع كثرة هذه المقالات وهذه النصوص نجد من يقول: إن أئمةَ السلف لا يقررون هذا المعنى؛ وإنما يقولون: إن كلامَ الله مجرَّدُ معنى من المعاني، وليس حقيقةً مركبةً.

اعتراضٌ وجوابه:

أورد بعضُ الإباضية المعاصرين اعتراضًا على هذا الأصل وعلى أدلته؛ حاصلُه: أن الكلامَ ليس صفة من صفات الله؛ وإنما هو أثرٌ من آثار صفات الله؛ وذلك لأن عندنا ثلاثةَ أمور: متكلِّم، وتكلُّمٌ، وكلامٌ، فالصفة هي التكلُّم، والكلامُ أثرٌ للتكلُّم، وليس صفةَ المتكلم، ثم إن الكلامَ أمرٌ منفصل عن الله، وصفةُ الله لا تنفصل عن الموصوف؛ ونتيجةُ ذلك أن القرآنَ ليس كلامًا لله تعالى وإنما هو أثرٌ من آثار تكلُّمه؛ لأنه منفصلٌ عنه.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٣٣١).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، للموصلي (٥٠٢).

(٣) العلو، للذهبي (١٥٦).

(٤) أخرجه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة (١٤٤).

وهذا الاعتراضُ لا جديدَ فيه، فقد اعترض بشرٌ المَريسيُّ على قول أهل السُّنَّة بأن القرآنَ كلامُ الله غيرُ مخلوق، وردَّ عليه الدارميُّ مبيِّنًا أصل الإشكال عنده؛ حيث يقولُ: «أما دعواك علينا أنَّا نقول: إن كلامَ الله من صفاته، فإنا نقول علانيةً غيرَ سرٍّ؛ وهو الحقُّ المبين، وليس شيءٌ من صفاته مخلوقًا، وكلُّ كلامٍ صفةُ كلِّ متكلم به، خالقٍ أو مخلوقٍ، غيرَ أنه لا يُقاس به من الخالق والمخلوق سائرُ الصِّفات: من اليد والوجه والنفس والسمع والبصر وما أشبهها من الصفات التي إذا بانت من الموصوف واستبان مكانُها منه، قام البائنُ منه بعينه في مكانٍ آخر؛ لأنك ترى المتكلمَ من الناس يتكلم نهارَه أجمع، وكلامُه يخرج منه وصفًا، لا ينقُصُ من كلامه شيءٌ الذي يخرج منه، متى شاء عاد في مثله من الكلام، ولا الكلامُ يقوم بعينه جسمًا يُرى وينظر إليه دونه، ويُنشر كلامُه في الآفاق على لسان غيره، فيُنسَبُ إليه حيًّا وميتًا، كما يُنسَبُ اليومَ أشعارُ الشعراء؛ فيقال: شعرُ لَبيد والأعشى، ولو قَطَعْتَ يدَه لاستبان موضعُ قَطْعِه منه، واستبان المقطوعُ في مكان آخر، فلذلك قلنا: إن الكلامَ له حالٌ خلافُ حال هذه الصفات الأُخَرِ، لا يُقاس بشيء منها، ولا يُشَكُّ فيها أنها صفةُ المتكلم؛ لأنه منه خرج»[(١)].

فالدارميُّ بيَّن أن صفةَ الكلام لها حكمٌ يخصها دون غيرها من الصفات، وأنها ليست صفةً عينيةً يمكن أن تُفْصَلَ عن المتكلم؛ وإنما هي صفة تقوم بالمتكلم، ثم غيره يمكن أن ينقُلَها عنها بألفاظه القائمة به، وليس بنفس الألفاظ وحقيقتها التي قامت بالمتكلم الأول؛ فالناسُ يدركون الفرقَ بين قيام الكلام بالمتكلم الأول وبين قيام الكلام بالمتكلم الناقل لكلام غيره، فكلامُ امرئ القيس بقصيدته هو صفةٌ لامرئ القيس قامت بذاته، وأما قراءةُ الناس لها ونقْلُهم إياها فهي من كلامهم؛ وهي صفةٌ من صفاتهم، وكلامُهم بها ليس من صفات امرئ القيس، فامرؤ القيس لم ينفصِلْ عنه شيء أصبح يقوم بالناس الآخرين؛ وإنما صدرت منه حروفٌ وأصواتٌ هي صفةٌ من صفاته، وسمعها منه الناسُ، ثم أخذوا يعبِّرون عنها بحروفهم وأصواتهم.

فالكلامُ إذن ليس شيئًا يخرج من المتكلم وينفصِلُ عنه، ويقوم بغيره؛ وإنما هو حروفٌ وأصواتٌ تقوم به، يسمعها آخرون فيعبِّرون عنها بحروفهم وأصواتهم، ولهذا يقرر أئمةُ السلف أن كلامَ الله صفةٌ من صفاته ليست بائنةً منه، قال الإمام الحافظ أبو الوليد الطيالسي: «القرآنُ كلامُ الله ليس ببائنٍ من الله»[(٢)]، ومعنى هذا أن الكلامَ: ليس شيئًا انفصل عن الله تعالى وقام بالخلق؛ وإنما هو حروفٌ وأصواتٌ قامت بالله تعالى، والناسُ إذا قرأوا كلام الله؛ فالحروفُ الخارجة منهم والأصواتُ الصادرةُ منهم صفةٌ من صفاتهم وليس صفةَ الله.

(١) نقض الدارمي على بشر المريسي (١/ ٤٨٦).
(٢) رواه أبو داود في المسائل (٢٦٦).

الأصل الثالث: أن كلامَ الله قديمُ النوع متجدِّدُ الآحاد والأفراد:

اعتقادُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة الكلام لا يختلف عن الصفات الاختيارية الأخرى، فهم يقولون في كل الصفات اختيارية الأخرى: إنها قديمةُ النوع حادثةُ الآحاد، أو متجددةُ الآحاد. ومعنى هذا: أن اللهَ ﷻ مُتَّصِفٌ بنوعها وبجنسها منذ القِدم، وأما آحادُها المتعلِّقةُ بالمشيئة والاختيار، أو المتعلِّقةُ بأفراد المخلوقات أو المتعلِّقة بالحوادث المتجددة في الكون، فإنها ليست قديمةً؛ وإنما هي متجددةٌ بتجدُّد مشيئة الله وقدرته وإرادته.

وينقل ابن تيميَّةَ الاتفاقَ على ذلك فيقول: «الأئمة والسلف اتفقوا على أن القرآنَ كلامُ الله غيرُ مخلوق؛ بل هو الذي تكلَّم به بقدرته ومشيئته، ولم يقل أحد منهم: إنه مخلوقٌ ولا إنه قديمٌ»[1].

ويخالف أهلَ السُّنَّة والجماعة في هذا الأصل كلُّ الطوائف، فهو مما يتفرَّدُ به أهلُ السُّنَّة والجماعة، فيخالف أهلَ السُّنَّة والجماعة في هذا الأصل المعتزلةُ، فإنهم يقولون: إن كلامَ الله مخلوقٌ؛ إذ جنسه وأفراده مخلوقةٌ، ويخالفهم أيضًا المُلَفِّقةُ ـ الأشاعرةُ والماتُريديَّةُ ـ يقولون: إن كلامَ الله قديمٌ، ولا يُفَرِّقون بين الجنس والأفراد، ويخالفهم الكرَّاميةُ الذين يقولون: إن كلامَ الله حادثُ الجنس والأفراد.

الأدلةُ على هذا الأصل:

وأما أدلةُ أهل السُّنَّة والجماعة على إثبات هذا الأصل فهي عمومُ الأدلة التي تُثْبِتُ الصفاتِ الاختياريةَ لله ﷻ، وقد ذكرناها فيما مضى، ولكن هناك أدلةٌ تتعلَّق بصفة الكلام بخصوصها، **ومنها:**

الدليل الأول: قولُ الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟﴾ [الأعراف: ١١].

وجه الدلالة من ذلك: أن اللهَ ﷻ ذكر أنه قال للملائكة بعد أن خلق وصوَّر، وهذا يدلُّ على أن قوله ذلك ليس قديمًا؛ وإنما كان بعد حادث؛ وهو بعد خلْق آدمَ وبعد تصويره.

الدليل الثاني: قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

وجه الدلالة من هذه الآية: أن اللهَ ﷻ ذكر أنه إذا أراد شيئًا حادثًا قال له: «كن»،

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية (٥/٤١٦).

وكلمة: «كن» قولٌ، فقول الله ﷻ: «كن» ليس قديمًا؛ وإنما يكون بعد إرادة الله للشيء.

الدليل الثالث: نداءُ الله لموسى ومخاطبتُه له في عدد من آيات القرآن؛ وهي تدلُّ على أن كلامَ الله ﷻ ليس قديمًا في أفراده؛ لأن مخاطبةَ الله لموسى إنما جاءت بعد خلْق موسى، وموسى ليس قديمًا، فالنداءُ الذي تعلَّق به ليس قديمًا.

الدليل الرابع: مخاطبةُ الله ﷻ لأهل النار؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَكُنْ ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٥] وغيرها من الآيات.

ووجه الدلالة من ذلك: أن دخولَ أهل النار في النار ليس قديمًا، واللهُ ﷻ أخبرنا أنه إنما خاطبهم بعد دخول النار؛ فدلَّ ذلك على أن مخاطبةَ الله ﷻ لأهل النار ليست قديمةً.

ومنه: مخاطبةُ الله ﷻ لأهل الجنة، ودخولُ أهل الجنة للجنة ليس قديمًا، واللهُ ﷻ أخبرنا أنه إنما خاطَبَ أهلَ الجنة بعد دخولهم؛ فدلَّ على أن خطابَهم لهم ليس قديمًا.

ومن مقالات أئمة السلف التي تدلُّ على هذا الأصل: قولُ ابن المبارك: «لم يَزَلْ متكلمًا إذا شاء»[1]، وقولُ الإمام أحمد: «نقول: إن اللهَ لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلَّم حتى خلَق الكلامَ»[2]، وقال أبو عبد الله ابن حامد: «ولا خِلافَ عن أبي عبد الله ـ يعني: أحمدَ ـ أن اللهَ كان متكلمًا قبل أن يخلق الخلقَ، وقبل كل الكائنات، وأن اللهَ كان فيما لم يزل متكلمًا، كيف شاء، وكما شاء»[3].

ويدلُّ على هذا المعنى الجملة المشهورة عن أئمة السلف؛ وهي قولهم: «القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق، منه بدأ وإليه يعود»[4]؛ فهذه الجملة تدلُّ دلالةً ظاهرة على أن القرآن ليس قديمًا؛ لأنه لو كان قديمًا لَما صحَّ أن يُقالَ: منه بدأ، فالقديمُ لا يوصف بذلك، ويؤكد هذا المعنى: أن بعض أئمة السلف استعملوا كلمة «خرج» بدل كلمة «بدأ»، يقول وكيعُ بن الجرَّاح: «القرآنُ من الله خرج وإليه يعود»[5]؛ بل قال عمرو بن دينار: «أدركت الناسَ منذ سبعين سنة كلُّهم يقولون: اللهُ جلَّ اسمُه الخالقُ، وما سواه مخلوقٌ، إلا القرآنَ؛ فإنه كلامُ الله تعالى، منه خرج، وإليه يعود»[6]، قد أدرك عمرو بن دينار من الصحابة غيرَ واحد: منهم عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وجابر بن عبد الله الأنصاري وأبو

---

(١) نقله ابن تيمية في منهاج السُّنَّة النبوية (٢/ ٣٨٣).

(٢) الرد على الجهمية والمعطلة (١٣٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ٧٦)، نقلًا عن كتاب أبي عبد الله في أصول الدين.

(٤) انظر فيمن قال هذه الجملة: اختصاص القرآن، بعوده إلى الرحيم الرحمٰن، الضياء المقدسي.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، للالكائي (٢/ ٣٨٤).

(٦) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية (٣٣٤) وغيره.

شُرَيح الخزاعيُّ والمِسْور بن مَخْرَمةَ وسعد بن عائذ المعروف بسعد القُرْظِ مؤذِّن رسول الله بقُباءٍ، وأبو هريرةَ والسائب بن يزيد الكندي، وأبو الطفيل عامر بن وائلة ﷺ[١].

قال الخلَّالُ: سمعت عبد الله بن أحمد قال: ذكر أبو بكر الأعينُ، قال: سُئل أحمدُ بن حنبل عن تفسير قوله: «القرآنُ كلامُ الله، منه خرج وإليه يعود»، فقال أحمد: «منه خرج هو المتكلِّمُ به، وإليه يعود»[٢].

المذاهبُ المنحرفة في صفة الكلام:

ذكر ابنُ تيميَّةَ أن الأقوالَ التي قيلت في صفة الكلام الإلٰهي تَصِلُ إلى تسعة أقوال[٣]، ولكن حين تتأمَّلُ تلك الأقوالَ تجد أن أصولها ترجِعُ إلى **خمسة أقوال أساسية**:

القول الأول: قولُ الْمُعَطِّلة: ويدخل فيهم الفلاسفةُ، والمعتزلةُ، وأصحابُ وَحْدة الوجود، وغيرُهم من الطوائف، فهذا القولُ يندرج ضِمْنَه عددٌ من الأقوال التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ، الأقوالِ التسعة.

وحقيقة قولهم أن الكلامَ ليس صفةً من صفات الله تعالى، وأنه تعالى لا يقوم به معنًى أو فعلٌ يُسَمَّى كلامًا. وبعد اتفاقهم على هذا القدر من التعطيل تنوَّعتْ مقالاتهم في تفسير صفة الكلام.

أما الفلاسفة فقالوا: الكلامُ الإلٰهي هو ما يَفيضُ على نفوس الأنبياء من المعاني، من العقل الفعَّال، أو يقولون أحيانًا: جبريلَ، فالقرآنُ ليس كلامًا لله حقيقةً، إنما هو معانٍ فاضت على نفس النبي؛ مما يسمُّونه العقل الفعَّال أو من جبريلَ، فنطق به الرسولُ ﷺ.

وأما المعتزلةُ فيقولون: إن الكلامَ لا يقوم بذاته؛ وإنما يقوم بغيره من المخلوقات؛ فاللهُ خلَقه في غيره وليس قائمًا بذاته.

فهم يشتركون مع الفلاسفة في أن الكلامَ ليس صفةً قائمةً بذات الله، ولهذا انتهَوْا إلى أن القرآنَ مخلوقٌ من المخلوقات كما سيأتي بيانه، ويختلفون عنهم في طريقة تفسيرهم للكلام وصدوره من الله تعالى.

القول الثاني: قولُ الْمُلَفِّقة، وهم من جمع أصولًا تقتضي الإثباتَ، وأصولًا تقتضي النفيَ، ويقول: الكلامُ صفةٌ قائمةٌ بذات الله، ولكنه ليس حروفًا وأصواتًا؛ وإنما هو معنًى من المعاني، التي إن عُبِّرَ عنه بالعربية صار قرآنًا، وإن عُبِّرَ عنه بالسُّريانية صار إنجيلًا، وإن عُبِّرَ عنه بالعبرية صار توراةً.

---

(١) اختصاص القرآن، بعوده إلى الرحيم الرحمٰن، الضياء المقدسي (٢٠).

(٢) السُّنَّة، للخلال (٢/ ٢٢٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢١٩).

فهم يتفقون على أن الكلامَ صفةٌ قائمةٌ بذات الله، وبهذا يَفْترقون عن الْمُعَطِّلة، ولكنهم حرَّفوا حقيقةَ هذه الصفة، فجعلوها مجرَّد معنًى قديمٍ يقوم بالذات، لا يتعلَّق بمشيئة ولا اختيار، وبهذا افترقوا عن أهل السُّنَّة.

القول الثالث: قولُ السالميَّة وبعض أهل الحديث: وحقيقةُ قولهم: أن الكلامَ صفةٌ قائمةٌ بذات الله؛ وهي حروفٌ وأصواتٌ، ولكنَّ الحروفَ والأصواتَ قديمةٌ.

فالسالميَّةُ يقولون: إن الكلام صفةٌ قائمةٌ بذات الله، ويقولون: إنه حروفٌ وأصواتٌ، وهم في هاتين القضيتين متفقون مع أهل السُّنَّة والجماعة، ولكنهم يفترقون عنهم في قولهم: الحروفُ والأصواتُ قديمةٌ؛ لأنهم ينكرون قيامَ الصفات الاختيارية بذات الله تعالى.

وقولهم هذا لا يمكن تصوُّره؛ وهو متناقضٌ في نفسه، فإن كان الكلام مركَّبًا من حروف، فإنه يستحيل أن يكونَ قديمًا؛ لأن الكلامَ المكوَّنَ من حروف لا يكون إلا مرتَّبًا، بحيث يكون الحرفُ الأولُ قبل الثاني، فحرفُ الباء قبل السين في «بسم الله»، والترتيب ينافي القِدَم بالضرورة؛ لأنه يقتضي تقدُّمَ الحرف الأول على الثاني.

القول الرابع: قولُ الكَرَّامية: وحقيقة قولهم: أن الكلامَ صفةٌ قائمةٌ بذات الله، وأنه حروفٌ وأصوات، ولكنه حادثُ الجنس والأفراد.

فالكَرَّاميةُ يتفقون مع أهل السُّنَّة والجماعة في كون الكلام صفةً قائمةً بذات الله، وأنه حروفٌ وأصواتٌ، ويفترقون عنهم في قولهم: حادثُ الجنس والأفراد.

وبهذا العَرْض يتحرَّر لك موطنُ التميُّز في قول مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وموطنُ التميُّز في كل قول من الأقوال؛ فلا بُدَّ من ضبط هذه الخارطة الخُماسية حتى تنضبط في ذهنك الأقوالُ التي قيلت في هذه الصفة العظيمة.

ونحن في هذا الشرح لا نستطيع أن نستعرضَ كلَّ الأقوال التي قيلت وما فيها من تفاصيلَ وأدلة، فإن ذلك سيطول جدًّا، لكننا سنركز على قولين: قولِ المعتزلة؛ باعتباره أكثرَ أقوال الْمُعَطِّلة انتشارًا، وقولِ الأشاعرة؛ باعتباره أقوى أقوال الْمُلَفِّقة انتشارًا.

فهذان القولان هما اللذان استقرَّ القولُ بهما، وشاع الاستدلالُ عليهما، وهما اللذان إذا انضبط التصوُّرُ فيهما انضبطت التصوُّراتُ في الأقوال الأخرى.

قولُ المعتزلة في صفة الكلام:

يعتقد المعتزلةُ في صفة الكلام أن اللهَ ﷻ موصوفٌ بصفة الكلام، وأن الكلامَ صفةٌ من صفات الله، وأن الكلامَ حروفٌ وأصواتٌ، ولكنهم يعتقدون أن الكلامَ ليس صفةً قائمةً بذات الله؛ وإنما هو قائمٌ بغيره.

وهذه الخُلاصة تدلُّ على أن مذهب المعتزلة في صفة الكلام يقوم على **أربعة أصول**:

الأصل الأول: أن الكلامَ حروفٌ وأصواتٌ ومعانٍ.

الأصل الثاني: أن الكلامَ صفة من صفات الله.

الأصل الثالث: أن الكلامَ ليس قائمًا بذاته سبحانه.

الأصل الرابع: أن كلامَ الله مخلوقٌ حادث.

فهذه الأصولُ الأربعة هي المعاني التي اتفق عليها أكثرُ أئمة المعتزلة، ثم اختلفوا في تفاريعَ كثيرة.

يقول القاضي عبد الجبار: «الذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلامَ الله ﷻ من جنس الكلام المعقول المعهود بالشاهد؛ وهو حروفٌ منظومةٌ، وأصواتٌ مُقَطَّعةٌ؛ وهو عَرَضٌ يخلقه اللهُ في الأجسام، يُسمع ويُعرف معناه، ويؤدي المَلَكُ ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسَب ما يأمُرُ به ﷻ ويعلمه صلاحًا، ويشتملُ على الأمر النهي والخبر، وسائر أقسام كلام البشر من الاستخبار والقصة ونحو ذلك»[1].

وحين انتهى القاضي عبد الجبار من ذكر هذه الخلاصة قال: اختلف شيوخنا في فروع كثيرة، وذكر فروعًا كثيرة تتعلَّق بصفة الكلام.

وكلامُ القاضي يدلُّ على تلك الأصول بوضوح، فقوله: «كلامُ الله ﷻ من جنس المعقول في الشاهد؛ وهو حروف وأصوات ومعانٍ» يدلُّ على الأصل الأول والثاني، وقوله: «وهو عرَضٌ يخلقه الله في الأجسام» يدلُّ على الأصل الثالث والرابع، فمعنى تقريره ليس قائمًا في ذات الله: أنه مخلوقٌ.

أدلةُ المعتزلة على قولهم في صفة الكلام:

استدلَّ المعتزلةُ على قولهم بعدد من الأدلة، يمكن أن نرجعها **إلى نوعين**:

النوع الأول: الدليل العقليُّ؛ والمعتزلةُ لهم أدلةٌ عقلية متعددة، **ومن أهمها ثلاثة**:

الدليل الأول: أنه لو قام به الكلامُ لكان الكلام قديمًا، واللهُ ﷻ هو الواحدُ سبحانه ولا قديمَ معه؛ فلو قامت به القدرةُ مثلًا لكانت القدرةُ قديمةً بقِدَم الله، فلو قلنا بذلك لتعدَّد القدماءُ.

وهذا الدليلُ قد أوردناه فيما مضى وبينَّا ما فيه من خلل، فذكرنا أنه مبنيٌّ على مغالطة؛ حاصلُها أن صفاتِ الشيء غيرُه، وهذا غيرُ صحيح، فصفاتُ الشيء ليست غيرَه؛ وإنما هي منه، والشيءُ لا يكون في الخارج إلا بصفاته، فلا يصحُّ أن نتعامل مع

---

(١) انظر كلام القاضي عبد الجبار في: المحيط بالتكليف (٣٠٦/١) و(٣١٥)، وشرح الأصول الخمسة (٥٢٧ ـ ٥٢٩)، والمغني في أبواب العدل والتوحيد (٨٤/٧)، ومتشابه القرآن (٥٤٥/٢).

صفات الله ﷻ على أنها كِياناتٌ منفصلة عن ذات الله، تمثِّلُ شيئًا مقابلًا له؛ وإنما صفات الله من ذاته، فليس لدينا تعدُّد في الوجود؛ وإنما هو موجود واحد بصفاته.

الدليل الثاني: أن الكلامَ مؤلَّف من حروف وأصوات، فهو مركَّبٌ، وكل مركَّبٍ فهو مفتقرٌ إلى أجزائه، وكل مفتقر فهو حادثٌ؛ فيستحيل أن يكونَ الكلامُ صفةً من صفات الله؛ إذ لو كان صفةً من صفات الله لكان اللهُ ﷻ مُتَّصِفًا بالحوادث.

وهذا المعنى ذكرناه فيما مضى أيضًا، وذكرنا أن معنى التركيب الذي انطلقوا منه معنى مُجْمَلٌ، فإن قُصِد بالتركيب اتصافُ الذوات بالصفات فهذا ليس تركيبًا في اللغة ولا في عقول البشر.

ثم إن قوله: «يستلزم الحدوث» قولٌ مُجْمَل أيضًا، فإن قُصِد بالحدوث معنى التجدُّد، فنحن لا ننكره، ونقول: إن كلامَ الله ﷻ متجددٌ؛ فبعضُ حروف كلام الله أسبقُ من بعض، وتحدُّثُ الله ﷻ بالتوراة أسبقُ مِن تحدُّثه بالقرآن، وتحدُّثُ الله ﷻ بسور القرآن التي نزلت في مكة أسبقُ من تحدُّثه بسور القرآن التي نزلت في المدينة، ولكن مجرَّدَ التجدد لا يقتضي الاتصافَ بخواصِّ المخلوقات.

ثم يقال: إن غاية ما يدل عليه هذا الدليل تجدد أفراد الكلام، وهذا لا نزاع فيه، ولكنه لا يدل على حدوث جنس الكلام الإلهي، ولا يدل على أن أفراد كلام الله مخلوقة.

الدليل الثالث: أن وصفَ الله ﷻ بأشياءَ خارج ذاته ليس معيبًا؛ بل هو موجودٌ في نصوص الشريعة؛ فاللهُ ﷻ يوصَفُ بكونه رزَّاقًا، وبكونه مُعينًا، والرزق والإعانة هي أمورٌ قائمة بذوات المخلوقات، وليست قائمةً بذاته، فما الذي يمنع أن نَصِفَ اللهَ ﷻ بكونه متكلمًا، والكلامُ ليس قائمًا بذاته؟!

هذا الدليلُ لا يصحُّ الاستدلالُ به؛ لأنه مبنيٌّ على **خطأين**:

الأول: أن المعتزلةَ خلطوا بين الرزق وبين الإرزاق، وبين النعمة وبين الإنعام؛ فاللهُ ﷻ لا يَتَّصِف بالرزق الذي هو منفصلٌ عن ذاته؛ وإنما يَتَّصِف بصفة الإرزاق التي هي فعلٌ من أفعاله، وهذا الفعلُ يصِحُّ أن يُسَمَّى في اللغة رِزْقًا، وأما الرزق الموجود في المخلوقات فهو أثرٌ من آثار صفته وليس صفةً له، ونحن نستدلُّ بهذا الأثر على ثبوت صفة الله المتعلِّقة به، ولا نجعل هذا الأثرَ هو الصفةَ.

الثاني: أن المعتزلةَ اختلط عليهم الأمرُ في مقامات النظر إلى الكلام، فالكلامُ يطلق ويراد به معانٍ؛ **الأول**: ما يقوم بالمتكلم الأول الذي هو مصدرُ الكلام ومنشؤه. **والثاني**: ما يقوم بناقل الكلام والمتحدِّثِ به بعد تكلُّم صاحبه أولًا، فالكلامُ تارةً يضاف إلى من تكلَّم به أولًا، وتارةً يُضاف إلى من نقله عن صاحبه، فكلام امرئ القيس بقصيدته هو من كلام امرئ القيس قام بذاته؛ وهو صفةٌ من صفاته، وأما قراءةُ الناس لها ونقْلُهم إياها فهي من كلامهم، وصفةٌ من صفاتهم، وكلامُهم بها ليس من صفات امرئ القيس.

النوع الثاني: الأدلة النقليةُ؛ وهي الأدلةُ الشرعية التي وصفت القرآنَ بكونه مُنَزَّلًا، وبكونه مَجْعولًا، وبكونه مُحْدَثًا، وغيرها من الأوصاف، وستأتي مناقشةُ هذه الأدلة عند الحديث عن القرآن[١].

مذهبُ الأشاعرة في صفة الكلام:

يعتقد الأشاعرةُ أن اللهَ ﷻ مُتَّصِفٌ بصفة الكلام، وأن الكلامَ صفةٌ قديمة قائمة بذاته، ولكنه ليس حروفًا وأصواتًا؛ وإنما هو معنًى من المعاني؛ وهو يَتَّصِف بالوَحدة ولا يقبل التعدُّد.

ومن خلال هذه الخلاصة ندرك أن مذهبَ الأشاعرة في صفة الكلام يقوم على **أربعة أصول**:

الأصل الأول: أن الكلامَ صفةٌ من صفات الله قائمة بذاته.

الأصل الثاني: أن الكلامَ صفةٌ قديمة.

الأصل الثالث: أن الكلامَ معنًى من المعاني النفسية، وليس حروفًا وأصواتًا، فهو من جنس صفة الحياة، ومن جنس صفة القدرة والإرادة؛ فهذه الصفاتُ معنًى من المعاني.

الأصل الرابع: أن الكلامَ معنًى واحد لا يتعدد، ومعنى هذا الأصل: أن كلامَ الله تعالى لا ينقسم إلى أمر ونهي وخبر واستفهام ونحوها من الأقسام عند الأشاعرة؛ وإنما هو شيءٌ واحد، إن عُبِّر عنه بأسلوب الخبر أصبح خبرًا، وإن عُبِّرَ عنه بأسلوب النهي أصبح خبرًا، وإن عُبِّر عنه بالعربية أصبح قرآنًا، وإن عُبِّر عنه بالعبرية صار توراةً، وإن عُبِّرَ عنه بالسُّرْيانية صار إنجيلًا، وهكذا.

يقولُ الآمِديُّ: «ذهب أهلُ الحق من الإسلاميين ـ ويقصد: أصحابه ـ إلى كون الله تعالى متكلمًا بكلام قديم أزليٍّ نَفْساني أُحاديِّ الذات، ليس بحروف ولا أصوات»[٢].

فهذا التقرير من الآمدي يتضمَّن تلك الأصولَ الأربعة، فقوله: «ذهب أهلُ الحق من الإسلاميين إلى كون الله تعالى متكلمًا» يدلُّ على الأصل الأول، وقوله: «بكلام قديم أزلي» يدلُّ على الأصل الثاني، وقوله: «نفساني» يدلُّ على الأصل الثالث، وقوله: «أحادي الذات» يدلُّ على الرابع، وقوله: «ليس بحروف ولا أصوات» يدلُّ على تأكيد الأصل الثالث.

---

(١) كثير من الدارسين الذين عرضوا قول المعتزلة لا يذكرون إلا الأدلة النقلية فقط، وبعضهم يوهم كلامه أن المعتزلة ليس لديهم إلا هذا النوع من الأدلة، وهذا التوصيف غير دقيق، فالمعتزلة في الحقيقة حين استدلوا بنصوص الكتاب والسُّنَّة لم يستدلوا بها تأسيسًا لقولهم، وإنما استدلوا بها تعضيدًا، فمن المهم أن نذكر الأدلة التي أسسوا عليها القول، وليس التي عضدوا بها القول.

(٢) غاية المرام، في علم الكلام، للآمدي (٨٨).

وبناءً على هذا التوضيح ندرك أن الأمورَ التي تميَّز بها الأشاعرة عن غيرهم من عموم الفرق الكلامية أصلان هما: الأصل الثالث والرابع؛ وهو قولهم: الكلام معنًى نفسيٌّ، وأن الكلامَ معنًى واحد، وأما تميُّزُهم عن أهل السُّنَّة بخصوصهم فبهذين الأصلين مع الأصل الثاني؛ وهو أن الكلامَ قديمٌ.

أدلةُ الأشاعرة على قولهم في صفة الكلام:

استدلالُ الأشاعرة على قولهم يقوم على **مقدمتين أساسيتين**:

المقدمة الأولى: أن الدليلَ القطعي ـ إما العقلي أو النقلي ـ يدلُّ على أن اللهَ تعالى متكلمٌ حقيقةً، وأنه لا يمكن أن يُتصوَّرَ اللهُ بغير كلام؛ لأن ذلك سيُعَطِّلُ الرسالاتِ والنبوات.

المقدمة الثانية: أن الكلامَ المعهودَ هو المكوَّن من حروف وأصوات ومعانٍ يستحيل إثباتها لله ﷻ؛ لأنه يقتضي الحدوثَ والتجسيم؛ لأن هذه الحروفَ والمعانيَ مركَّبةٌ ولها ابتداءٌ وانتهاءٌ، ومتنوعة في تراكيبها ومعانيها ونحو ذلك، وهذه التنوعات كلُّها من صفات الحوادث، واللهُ ﷻ لا تقوم به الحوادث.

فنتج من خلال هاتين المقدمتين: أن اللهَ مُتَّصِفٌ بصفة الكلام، ولكن الكلامَ الذي يَتَّصِف الله به قديمٌ، وليس هو الكلامَ الذي نعرف حقيقته وماهيته؛ وإنما هو كلام نفسانيٌّ بلا حروف ولا أصوات.

وليس كلُّ ما قرره الأشاعرة في صفة الكلام خطأً؛ بل بعضُه صحيحٌ، فالأصل الأول؛ وهو أن الكلامَ صفةٌ قائمة بذات الله، صحيحٌ، وجملةُ الأدلة التي اعتمدوا عليها صحيحة مقبولة.

وأما الأصل الثاني؛ وهو أن الكلامَ كله صفةٌ قديمةٌ، فهو أصلٌ باطل، وقد أثبتنا بطلانَه فيما مضى من الشرح، فلا مسوِّغ للتكرار.

وبقي الاستدلالُ على الأصلين الثالث والرابع، وسيكون الحديثُ مقتصرًا عليهما هنا.

الأصل الثالث؛ وهو: أن الكلامَ معنًى نفسيٌّ وليس حروفًا وأصواتًا، وأن هذا هو المرادُ بمصطلح الكلام عند الإطلاق، ففي بيانه يقول الجُوَيني: «الكلامُ: هو الكلامُ القائمُ بالنفس، وإن رُمْنا تفصيلًا فهو القولُ القائمُ بالنفس الذي تدلُّ عليه العبارات، وما يُصْطَلَح عليه من الإشارات»[1]؛ فالعبارات والألفاظ والأصوات ليست داخلةً في حقيقة الكلام؛ وإنما هي دالة على الكلام.

(١) الإرشاد (ص١١٦ ـ ١١٧).

وبناءً على هذا التعريف؛ فالمتكلمُ عند الأشعرية ليس مَن فعَل الكلام، أو نطق بالحروف والأصوات؛ وإنما هو من قام به الكلامُ.

وقد استدلَّ الأشاعرةُ على هذا الأصل بعدد من الأدلة، **ومن أهمها عندهم**:

الدليل الأول: دليلُ اللغة، واستدلُّوا بالبيت المشهور المنسوب إلى الأخطل:

إن الكلامَ لفي الفؤاد وإنما جُعِلَ اللِّسانُ على الفؤاد دليلَا

فجعلوا هذا البيت نصًّا قطعيًّا في أن الكلامَ هو المعنى الذي في الفؤاد.

ولكن الاستدلال بهذا البيت على أن حقيقةَ الكلام هي ما في النفس، وأن لفظَ الكلام إذا أُطْلِق لا يُراد به إلا ما في النفس غيرُ صحيح، وهذا يتبين **بعدد من الأمور**:

الأمر الأول: أن الكلامَ ليس قضيةً فرعيةً في حياة الناس حتى يثْبُتَ ببيت أو ببيتين أو ثلاثةٍ من كلام الشعراء؛ وإنما هو حقيقةٌ وجوديةٌ فطرية وجدانية يشعر بها الناس في حياتهم، فلا تثبت بمثل هذه الطرق؛ وإنما تثبت بما يجده الناسُ ضرورةً في حياتهم، والناس يجدون ضرورةً في حياتهم هي أن الكلامَ ليس هو ما في النفوس؛ وإنما هو الأصواتُ المركَّبة من المعاني والألفاظ.

الأمر الثاني: أن غايةَ ما يدلُّ عليه ذلك الشاهد وأمثاله أن ما في النفس يُسَمَّى كلامًا، ويصح أن يطلق عليه لفظ «الكلام»، ولفظ: «الحديث» و«القول»، ولكن ليس فيها دلالةٌ على أن حقيقة الكلام هي ما في النفس، وبحثُنا مع الأشعرية ليس في صحة إطلاق لفظ الكلام والقول على ما في النفس؛ وإنما بحثُنا منحصرٌ في إثبات أن حقيقة الكلام هي ما في النفس، فالواجب أن يأتوا بأدلة تُثْبِتُ أن حقيقةَ الكلام منحصرةٌ فيما يقوم في النفس من المعاني، ولا يصحُّ لهم أن يعتمدوا على الأدلة التي تُثْبِتُ أن ما في النفس يصح أن يُسَمَّى كلامًا؛ لأنه ليس محلَّ البحث.

الأمر الثالث: أن البيت الذي اعتمدوا عليه مشكوكٌ في ثبوته؛ بل هو منحولٌ ومكذوبٌ، يقول الخشَّاب فيما نقله عنه الذهبيُّ وغيره: «فتَّشت شعرَ الأخطل المدوَّنَ كثيرًا فما وجدت هذا البيت في ديوانه»(١).

وهذا الأمر أقرَّ به بعضُ علماء الأشاعرة المعاصرين، ولكن قال: عدمُ وجوده في ديوانه ليس دليلًا على أنه لم يقُلْه؛ لأن هناك كثيرًا من الشعراء قالوا أبياتًا لا توجد في دواوينهم ونسبها إليهم العلماءُ.

وهذا الجوابُ فيه مغالطة؛ لأنَّا لا نستدل بمجرَّد عدم وجوده؛ وإنما نستدل مع ذلك

---

(١) العلو للعلي الغفار، للذهبي (٢٦٦).

بعدم نسبة علماء اللغة والمهتمين بالشعر لهذا البيت إلى الأخطل، فهذا البيت اجتمعت فيه دلالاتٌ متعددة؛ تدلُّ على عدم انضباط نسبته إلى الأخطل.

ثم يقال: هذا البيتُ من الأبيات التي وقعت في دلالتها إشكالاتٌ وجدالات واسعة، فالهِمَم تتطلب البحث عنه وعن سنده، ولكن لم يوجد شيءٌ من ذلك.

الأمر الرابع: أن أهلَ اللغة وأهلَ النحو وأهلَ البلاغة وغيرهم لم يعتبروا هذا البيتَ في بيان حقيقة الكلام، فإن النحاة وغيرهم إذا عرَّفوا الكلام يقولون: «هو اللفظ المركَّبُ المفيدُ بالوضع»؛ فهم يجعلون الكلام حقيقةً مركبةً، فلو كان هذا البيت مستقرًّا في كلام أهل العرب لَما قرروا هذا المعنى، وتقريرُ هذا المعنى ليس خاصًّا بالنحاة؛ بل حتى علماء العربية يقررون ذلك، قرره سيبويه، وكثيرٌ من المؤلفين في النحو من المتقدمين.

الأمر الخامس: أن هذا البيت غيرُ مستقرٍّ في ألفاظه، فقد نُقِل برواية أخرى، قيل فيها:

إن البيانَ لفي الفؤاد وإنما ... جُعِل اللسانُ على الفؤاد دليلَا

والبيتُ بهذا اللفظ ليس فيه دلالةٌ على قولهم، فاجتمعت فيه أمور متعددة تُبْطِل دلالتَه على إثبات حقيقة الكلام التي يدَّعيها علماء الأشعرية.

الدليل الثاني: النصوصُ الشرعية التي جاء فيها إطلاقُ الكلام على ما في النفوس؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقولُ النبي ﷺ في الحديث القدسي: «**أنا عند ظنِّ عبدي بي، وأنا معه حين يذكُرني، إنْ ذكرني في نفسه، ذكرتُه في نفسي**»[(١)] والذِّكر هنا تعلَّقَ بما في النفس؛ ومن ذلك قولُ عمر رضي الله عنه: «زوَّرْتُ في نفسي كلامًا»[(٢)].

ولكن الاستدلال بهذا النوع من الأدلة على أن حقيقةَ الكلام هي ما يقوم في النفس من معانٍ، وأن الكلامَ عن الإطلاق يتوجه إليها = غيرُ صحيح؛ وذلك **لعدد من الأمور**:

الأمر الأول: أن غايةَ ما في هذه الأدلة أن ما في النفس يصحُّ أن يُسَمَّى كلامًا، وأن مصطلحَ الكلام قد يُطْلَق على ما في النفس، ولكن هذا ليس هو محلَّ البحث كما سبق بيانه؛ وإنما محلُّ البحث في حقيقة الكلام من حيث هي، والمرادُ بالكلام عند الإطلاق.

الأمر الثاني: أن كلَّ النصوص التي عبَّرت عما في النفس بلفظ «الكلام» أو «القول» جاءت مقيَّدةً بما يدلُّ على أن المرادَ بها ما في النفس، نحو: «يقولون في أنفسهم»، و«زوَّرْتُ في نفسي كلامًا»؛ وهي تدلُّ على أن المرادَ بها كلامٌ مخصوصٌ، وليس الكلامَ عند الإطلاق.

(١) أخرجه مسلم (٦٩٠٢).

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٣٠).

الدليل الثالث: أن البُكْمَ والصُّمَّ لا يصدر منهم حرفٌ أو صوت، ومع ذلك فهم متكلمون؛ لأنه يقوم في نفوسهم معانٍ، ويحدِّثون أنفسَهم بكلامٍ وبمعانٍ يرتِّبون حياتهم بناء عليها.

وهذا الدليل لا يخلو من غرابة؛ لأننا لو رجعْنا إلى تعريفات أهل اللغة للبَكَم والصَّمَم وجدناها مناقضةً تمامَ المناقضة لهذا الكلام، يقول ابنُ فارس: «الباء والكاف والميم أصلٌ واحدٌ قليلٌ؛ وهو الخَرَسُ»[١]، ويقول الخليلُ: «الأبكمُ: الأخرسُ لا يتكلم»[٢]

فلم يجعلوا ما يقوم في نفسه كلامًا؛ إذ لو كان ما يقوم في نفوسهم كلامًا لأطلقوا على البُكْم بأنهم متكلمون.

ثم إن البُكْم في الحقيقة لم يقتصِروا على ما في نفوسهم من المعاني؛ وإنما اكتُشِفت لهم لغةٌ استطاعوا من خلالها أن يعبِّروا عما في أنفسهم، فهي تقوم مقامَ الحروف والأصوات عند الأسوياء.

الأصل الرابع: أن الكلامَ معنًى واحد لا يتعدد، ومعنى هذا الأصل: أن الكلامَ القائمَ بذات الله ﷻ معنًى واحد لا ينقسم إلى خبر وإنشاء، ونحو ذلك من التقسيمات الموجودة في كلام الناس؛ وإنما هو معنًى واحد فقط.

والانقساماتُ التي توجد في كلام الله إنما هي باعتبار متعلَّقاته وليس باعتبار حقيقته في ذاته، فحقيقتُه في ذاته واحدة، فإن تعلقت بمعنى الأمر سُمِّي أمرًا، وإن تعلقت بمعنى النهي سُمِّي نهيًا، وإن تعلقت بمعنى الخبر سُمِّي إخبارًا، ونحو ذلك من المعاني؛ فإن أراد الله ﷻ أن يأمُرَ بالصلاة سُمِّي كلامُه الذي هو معنًى واحدٌ أمرًا، ونحوُ ذلك من التقسيمات، وهذا التقريرُ عند الأشاعرة مشتهرٌ جدًّا، وموجودٌ في كل كتبهم العقائدية، يقول الباقلاني: «الكلامُ القديمُ القائمُ بالنفس معنًى واحد لا يختلف ولا يتغيَّر»[٣].

ولا بُدَّ من التنبيه إلى أن علماءَ الأشاعرة يذكرون تقسيماتٍ متعددةً للكلام؛ فبعضُهم يجعل الكلام منقسمًا إلى قسمين، وبعضُهم يجعله منقسمًا إلى أربعة أقسام، وبعضهم يجعله منقسمًا إلى خمسة أقسام.

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ٢٨٤).

(٢) العين، للخليل بن أحمد (٥/ ٣٨٧).

(٣) الإنصاف للباقلاني (٤٠)، وتقرير هذه الوحدة ليس خاصًّا بصفة الكلام، وإنما يقرره علماء الأشاعرة في كل الصفات، فكل الصفات الإلٰهية متصفة بالوحدة، فعلم الله واحد لا يتعدد، وقدرة الله واحدة لا تتعدد، وإرادة الله واحدة لا تتعدد، وغير ذلك من الصفات التي يثبتونها.

ولكن هذه الأقسام التي يذكرونها ليست أقسامًا لحقيقة الكلام؛ وإنما هي أقسامٌ لمتعلقات الكلام، يقول السنوسي: «أما الكلامُ فالذي عليه أكثرُ أهل السُّنَّة ـ يعني: الأشعريةَ ـ أنه كلامٌ واحدٌ متعلِّقٌ بجميع وجوه متعلقات العلم ـ يعني: هو كالعلم في متعلقاته، يتعلَّق بالموجودات والمستحيلات والممكنات ـ وهو مع وَحْدته وقِدَمه: أمرٌ ونهي، وخبر واستخبار، ووعد ووعيد، ونداءٌ، وغيرُ ذلك من معاني الكلام»[(١)]. فقد نصَّ على أن الكلامَ أقسام، ثم قال: «وليس كلّ واحد من هذه المعاني يقوم بالذات ليس هو الآخرَ؛ بل عينُ أمره تعالى هو عينُ نهيه وعينُ خبرِه وعينُ غير ذلك من معاني الكلام»[(٢)].

والقولُ الذي تبنَّاه الأشاعرةُ في حقيقة كلام الله، وأنه معنًى واحد لا تعدُّد في حقيقته غيرُ صحيح، وثمة أوجهٌ كثيرة تدلُّ على بطلانه وتكشف عن خطئه، **ومنها**:

الوجه الأول: أن هذا القول مخالفٌ لِما هو معلومٌ بالضرورة من الفِطَر؛ فإن مقتضى قولهم أنه لا فرقَ بين آية الكرسي وبين قول الله ﷻ: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد: ١]، فهما شيءٌ واحد، ومعنًى واحدٌ؛ وإنما اختلفت لأن الآية الثانية نزلت في شأن أبي لهب، والأولى نزلت في شأنٍ آخرَ، وهذا مناقضٌ لِما هو مدرَكٌ في فِطَر الناس ووجدانهم ومشاعرهم.

الوجه الثاني: أن القرآن ينزل في أحيان كثيرة جوابًا على معانٍ مختلفة ومشكلات متعددة في وجوهها وجوهرها وحقيقتها، فكفَّارُ قريش مثلًا سألوا النبيَّ ﷺ أسئلة متعددةً، سألوا عن أصحاب الكهف، ثم نزلت سورة الكهف في الجواب على هذا المعنى، وسألوا عن معنى الروح؛ وهو سؤالٌ مختلفٌ في حقيقته ومعناه عن السؤال عن أهل الكهف، فهي معانٍ متعددةٌ، فنزل جوابٌ على هذه المعاني المتعددة، وعلى مذهب الأشعرية فهذه المعاني المتعددة أُجِيب عليها بمعنًى واحد، فلم تنزلْ معانٍ متعددةٌ تتعلَّق بكل حدث؛ وإنما نزل معنًى واحد، اختلف لفظُه وصياغته باختلاف متعلَّقه فقط.

الوجه الثالث: قد ثبت بالضرورة أن موسى سمِعَ كلامَ الله، وأن اللهَ ﷻ خاطب موسى، فهل سمِع موسى كلَّ كلام الله أم بعضه؟! فإن قالوا: سَمِعَ كلَّ كلام الله، فقد وقعوا في الكفر؛ لأن معناه: أن موسى قد أحاط بكل كلام الله، وإن قالوا: سَمِعَ بعضَه، فقد قالوا بالتجزُّؤ والتعدُّد.

الوجه الرابع: أن اللهَ تعالى وصف كلماته بالتعدُّد والكثرة؛ كما في قوله تعالى:

---

(١) شرح السنوسية الكبرى (٢٣٥).

(٢) المرجع السابق.

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾ [يونس: ٦٤]، وغيرها من الآيات.

وهذا الوصف يتناقضُ تمامَ المناقضة مع القول بأن كلامَ الله واحد لا تعدُّدَ فيه.

الوجه الخامس: أن قولهم يلزم منه أنه لا فرْقَ بين صفات الله كلها، وأن صفاتِ الله سبحانه ترجع إلى صفة واحدة؛ بل يلزم منه تعطيلُ الله ﷻ عن كل الصفات؛ وذلك أنه يمكن بناءً على هذا القول أن نقول: إن صفاتِ الله المتعددةَ هي مجرَّد ذات الله سبحانه وتعالى، إن عُبِّر عنها بمعنى في العلم سُمِّيت علمًا، وإن عُبِّرَ عنها بمعنًى يقتضي الإيجاد سُمِّيت قدرةً، وإن عُبِّر عنها بمعنًى يقتضي التخصيصَ سُمِّيت إرادةً، فيلزم بناءً على قولكم صحةُ مذهب الْمُعَطِّلة.

وهذا اللازم مأزِقٌ أقر به عددٌ من علماء الأشاعرة، وحاولوا أن يخرجوا منه بعدد من المخارج الباطلة، ومن تلك المخارج:

المخرج الأول: أن الإقرارَ بالتعدُّد في الكلام والتعدُّد في الصفات إنما كان بناءً على الإجماع، فلو لم يوجد إجماعٌ لما قيل به.

وهذا الجواب في غاية الضَّعف؛ لأنه مع تضمُّنه أن تلك القضيةَ لا أساسَ لها من العقل، فإنه لا أحدَ من علماء المسلمين ومن الطوائف الأخرى يوافق الأشعريةَ في قولهم هذا، فكيف يدَّعون الإجماع؟! فادعاءُ الإجماع مجرَّد دعوى لأجل التخلص.

ثم إنَّ هذا التخريج يتضمَّن إشكالًا منهجيًّا ظاهرًا؛ وهو أن الأمَّةَ يمكن أن تُجْمِعَ على ما هو مخالفٌ للعقل ومناقضٌ لضرورته.

المخرج الثاني: أنه يجب التوقُّفُ في المسألة، وهذا الموقفُ عادةً ما يعبر عنه الآمديُّ؛ لأنه من أصدق الناس في الأخذ بأصوله، والتعبير عما في نفسه؛ فلما جاء إلى هذه القضية أورد ذلك اللازمَ، ثم ذكر بعض أجوبة أصحابه وزيَّفها، ثم اختار التوقُّفَ؛ حيث يقولُ: «فإن قيل: إذا قلتم بأن الكلامَ قضيةٌ واحدة، وأن اختلافَ العبارات عنها بحسب المتعلَّقات الخارجية، فلِمَ لا جوزتم أن تكونَ الإرادةُ والعلمُ والقدرةُ وباقي الصفات راجعةً إلى معنًى واحد، والحقُّ أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتِّحاد الكلام وعَوْد الاختلاف إلى التعلُّقات والمتعلِّقات فمشكلٌ، وعسى أن يكونَ عند غيري حلُّه»[1].

وبناءً على هذه الإشكالات وغيرها نصَّ عدد من العلماء على أن قولَ الأشاعرة في

---

(١) أبكار الأفكار (١/ ٣٩٩).

صفة الكلام من الأمور التي لا يمكن تصوُّرُها؛ لكونها مخالِفةً للضرورة النفسية والضرورة الفطرية والعقلية.

وقد حاول بعضُ الأشاعرة المعاصرين أن يُثْبِتَ بأن قول أصحابه مقبولٌ في العقل، ويُسَهِّلَ تصوُّرَه وإدراكه، فساق عددًا من الأدلة، ولم يأتِ بشيءٍ، فغايةُ ما فعل أنه أتى بما يُثْبِتُ أن ما في النفس يُسَمَّى كلامًا، وهذا القَدْرُ لا ينازعه فيه أحدٌ؛ وإنما ينازِعون في كون ما في النفس هو حقيقةَ الكلام، وأنه معنًى واحدٌ لا يتعدد، كما سبق بيانه.

الاعتراضُ على صفة الكلام بأنه يقتضي التشبيهَ:

ثمة أصلٌ مشترك بين الْمُعَطِّلة وبين المُلَفِّقة؛ حاصلُه: أن إثباتَ صفة الكلام لله يستلزم الاتصاف بمخارج الكلام من الفم واللسان ونحوهما، والاتصافُ بمخارج الكلام يُعَدُّ نقصًا في حق الله ﷻ؛ لكونه يقتضي الجسميةً.

ولكن هذا غيرُ صحيح؛ وهو متلبِّسٌ بعدد من الإشكالات الخاطئة، ويمكن أن نبيِّنَ وجه الغلط في هذا الأصل من **عدد من الأوجه**:

الوجه الأول: أن هذا الأصل مبنيٌّ على التشبيه، فإنهم انطلقوا من أن ذات الله سبحانه مشابهةٌ لذوات البشر، فلما اعتقدوا هذا الاعتقاد؛ ظنُّوا أن إثباتَ الكلام له يستلزم وجودَ الفم ومكوناته، وهذا غيرُ صحيح، فإن ذات الله ﷻ ليست مثلَ ذوات البشر، وقد ذكرنا فيما مضى أن تحديد اللوازم مبنيٌّ على تحديد الحقيقة، فلا يمكن أن تحدَّدَ لوازمُ الحقيقة إلا إذا أدركنا الحقيقة ذاتها، فإذا لم ندرك الحقيقة لا نستطيع أن نحدِّدَ لوازمها، ونحن لا نعرف حقيقةَ ذات الله ﷻ؛ فلا نستطيع أن نحدِّدَ اللوازمَ التي تترتب عليها، مثلَ هذه اللوازم التي ذكروها.

وهذا يؤكد المعنى الذي كررناه مرارًا؛ وهو أن الْمُعَطِّلةَ هم في الحقيقة مشبِّهةٌ، فأصولهم ومنطلقاتهم التي بنوا عليها تعطيلَهم لا تستقيم إلا على التشبيه.

الجواب الثاني: أن تلك اللوازمَ التي ذكروها لصفة الكلام ليست مطردةً في كل المخلوقات، فهناك مخلوقاتٌ صدر منها كلام مفهومٌ؛ وهي ليست مُتَّصِفةً بالفم واللسان وغيرها، فإن الحصى كان يُسَلِّمُ على النبي ﷺ، وكان الصحابة يسمعون تسبيحَ الحصى، واللهُ ﷻ خاطَب السمٰواتِ والأرضَ: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ١١]، وكذلك الجوارحُ تشهد على الإنسان يوم القيامة بما كان يفعل، وكل هذه المخلوقات يصدر منها كلامٌ من غير فم وما يتركب منه، فإذا كان هذا المعنى متصورًا في بعض المخلوقات فتصوُّرُه في حق الله من بابِ أولى[1].

---

(١) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد (١٣١).

الجواب الثالث: أن ذلك الاعتراضَ يلزم منه أن ينفوا كلَّ الصفات عن الله ﷻ، وهذا الجواب متوجِّهٌ بالخصوص لمذهب المُلَفِّقة وليس الْمُعَطِّلة، فإنه يمكن أن نقول: لا نتصوَّرُ العلمَ إلا مع وجود العقل، فإذا لم يوجد عقلٌ فالعلم لا يوجد، ولا نتصوَّر السمعَ إلا بوجود انخراق في الأذن، ولو لم يوجد هذا الانخراقُ لَما وُجِدَ السمع، ولا نتصوَّرُ البصرَ إلا بوجود الحَدَقة، ولو لم توجد الحدقة فالبصرُ جزمًا سيفسُدُ.

وأيُّ جواب يجيب به المُلَفِّقةُ عن هذه اللوازم؛ فإنه يمكن أن نُجيبَ به عن صفة الكلام.

الفرع الثاني

القولُ في حقيقة القرآن

القول في القرآن فرع عن القول في صفة الكلام، فمن لم يضبِطِ الأقوالَ التي قيلت في صفة الكلام؛ فإن تصوراته عن القرآن لن تكون منضبطةً، ولن تكون واضحةً بالشكل الجيد.

وسنعرض في هذا الفرع مذهبَ أهل السُّنَّة والجماعة أولًا، ثم نعرض المذاهب الأخرى المخالفة، وسنركز على مذهبين: مذهب المعتزلة والأشاعرة؛ باعتبارهما هما المذهبين الأكثر انتشارًا.

- **مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في القرآن**:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن القرآنَ كلامُ الله حقيقةً، وأنه صفة من الصفات الفعلية الاختيارية المتعلِّقة بمشيئة الله واختياره، وأن القرآنَ بعضُ كلام الله القائمِ بذاته، وليس كلَّ كلام الله، سمعه جبريلُ من الله سبحانه، وبلَّغه النبيَّ ﷺ، فالذي يتلوه التالون بأصواتهم ويقرأه المسلمون بألسنتهم هو كلامُ الله سبحانه، وليس عبارةً عن كلام الله ولا حكاية.

وقد بيَّن المؤلف خلاصةَ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في القرآن في «العقيدة الواسطية» في فصل خاص؛ فقال: «ومن الإيمان بالله وكتبه: الإيمانُ بأن القرآنَ كلامُ الله، منزَّلٌ غيرُ مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن الله تكلم به حقيقةً، وأن هذا القرآنَ الذي أنزله على محمد ﷺ هو كلامُ الله حقيقةً، لا كلامُ غيره، ولا يجوز إطلاقُ القول بأنه حكايةٌ عن كلام الله أو عبارة؛ بل إذا قرأه الناسُ أو كتبوه في المصاحف لم يخرُجْ بذلك عن أن يكونَ كلامَ الله تعالى حقيقةً، فإن الكلامَ إنما

يُضاف حقيقةً إلى من قاله مبتدئًا لا إلى من قاله مبلِّغًا مؤدِّيًا؛ وهو كلامُ اللّه حروفُه ومعانيه، ليس كلامُ اللّه الحروفَ دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف».

وهذا تلخيصٌ مركّز لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في القرآن، وتتلخص أصولُ المعاني التي فيه في **الأمور التالية**:

الأول: أن القرآنَ كلامُ الله قائم بذاته وليس قائمًا بغيره.

الثاني: أن الذي أُنْزِل على النبي ﷺ هو كلامُ الله حقيقةً، وليس عبارةً عن كلام الله؛ فالكلام الموجود في المصاحف هو كلام الله، وليس عبارةً عن كلام الله ولا حكايةً.

الثالث: أن القرآنَ إذا قرأه الناسُ أو كتبوه لا يخرج بذلك عن أن يكونَ كلام الله؛ لأن هناك فرقًا بين قول الكلام ابتداءً وبين نقل الكلام، فالكلامُ يُنسَب إلى من قاله مبتدئًا ويُنْسَبُ إلى من نقله، فمن نقل إلينا الآن قصيدةً قالها المتنبِّي، فهذه القصيدةُ التي نقلها إلينا هي كلامُ المتبني، ولكن الألفاظَ التي عُبِّر بها الآن هي ألفاظُ الناقل، وإلا فالقصيدةُ والكلام والمعاني هي كلامُ المتنبي.

وكلامُ أئمة السلف الذين قالوه في نقض قول الْمُعَطِّلة في صفة الكلام صريحٌ في هذه المعاني التي ذكرها ابنُ تيميَّةَ، فإنهم أجمعوا وتواردوا على أن القرآنَ كلامُ الله غيرُ مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وفي عبارة أخرى نقلها عمرو بن دينار أنهم قالوا: «القرآنُ كلام الله منه خرج وإليه يعود». فمن أبرز الجمل التي تحرِّر قولَ أهل السُّنَّة والجماعة قولهم: «منه بدأ وإليه يعود».

فالسلف يُفَرِّقون بين القرآن وبين أفعال العباد التي يقومون بها مما يتعلَّق بالقرآن، ولهذا يقول الرازيُّ: «القرآنُ كلام الله منزَّلٌ غيرُ مخلوق بجميع جهاته»[١]، ومعنى ذلك: أن الكلامَ كلامُ الله مهما قام العبادُ بأعمال تتعلَّقُ به، والأعمال التي يقوم بها العبادُ مع القرآن خمسة: الحفظُ والتلاوة والسماع والنظر والكتابة؛ فالقرآن سواء قرأه الناس أو حفظوه أو سموه فهو كلامُ الله.

ويَزيد الإمام أحمدُ هذه المسألة توضيحًا، وينص على الفرق بين ما يرجع إلى القرآن ذاته وبين ما يرجع إلى أفعال العباد فيقول: «يتوجه العبدُ بالقرآن إلى الله لخمسة أوجه كلُّها غير مخلوقة: حفظٌ بقلب وتلاوةٌ بلسان وسمعٌ بآذان ونظرٌ ببصر وخطٌّ بيد، فالقلب مخلوق، والمحفوظُ غيرُ مخلوق، والتلاوةُ مخلوقة، والمتلوُّ غيرُ مخلوق، والنظر مخلوق، والمنظور إليه غير مخلوق»[٢].

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي (١/ ١٩٧).

(٢) رسالة في أن القرآن غير مخلوق، للحربي (٣٢).

ففرَّق الإمام أحمد بين ما يرجع إلى القرآن فنصَّ على أنه غيرُ مخلوق، وما يرجع إلى العبادة فنصَّ على أنه مخلوق.

وقولُ أئمة السلف: «منه بدا» يحتمل معنيين كلاهما صحيحٌ:

إما مأخوذٌ من «الابتداء»، وإما مأخوذٌ من «البُدُوِّ»؛ وهو الظهور، وبناءً عليه: فإن قول أئمة السلف: «منه بدا» له ضبطان: إما أن تقول: «منه بدأ»، وإما أن تقول: «منه بدا».

فالمعنى الأول حاصلُه: أن القرآنَ من الله؛ أي: إن القرآنَ صفةٌ من صفات الله، والصفةُ داخلةٌ في مسمَّى الموصوف، وقد جاء عن الإمام أحمد وغيره أنه قال: «صفاتُ الله من الله»؛ أي: إنها داخلةٌ في مسمَّى الله ﷻ، فالصفاتُ من الموصوف، وقد صرَّح عددٌ من أئمة السلف مثلِ وكيع بن الجراح وغيره أن القرآنَ من الله؛ أي: إنه صفةٌ من صفات الله ﷻ.

والمعنى الثاني حاصلُه: أن القرآنَ خرج من الله وليس من غيره؛ أي: أن القرآنَ قائمٌ بذات الله، وليس قائمًا بغيره من الذوات.

فالمعنى الأول يَردُّ على طائفة المُلَفِّقة، الذين قالوا: إن القرآنَ عبارةٌ عن كلام الله، والمعنى الثاني يرُدُّ على الْمُعَطِّلة الذين قالوا: إن القرآنَ قائمٌ بغير ذات الله.

وأما قولهم: «وإليه يعود»، فهو يحتمل معنيين أيضًا:

المعنى الأول: أنه يعود إليه حكمًا؛ أي: أنه صفةٌ من صفات الله قائمًا بذاته، وليس قائمًا بغيره.

المعنى الثاني: أنه يعود إليه حسًّا؛ وذلك حين يُرفَعُ القرآنُ إلى الله ويُسْرى به، وقد جاء هذا المعنى في حديث ابن مسعود عند الدارمي وغيره.

والمعنى الأقربُ هو المعنى الأول؛ لأن أئمةَ السلف إنما قالوا هذه العبارة في مقام الردِّ على الْمُعَطِّلة؛ فالمعنى الذي كان قريبًا إليهم هو المعنى الأولُ في قولهم: «وإليه يعود».

أدلةُ أهل السُّنَّة والجماعة على أن القرآنَ كلام الله حقيقة:

استند أهلُ السُّنَّة والجماعة في كون القرآن كلامَ الله، قائمًا بذاته وليس قائمًا بغيره: إلى عدد من الأدلة، سنقتصر على **أربعة أدلة منها**:

الدليل الأول: الاطِّرادُ في نسبة القرآن إلى الله ﷻ، وأنه كلام الله، وكثيرًا ما ورد هذا المعنى في القرآن، ولم يأتِ ولا في موطن واحد التنبيهُ على أنه ليس كلامَ الله، ومن أوضح النصوص في ذلك قوله ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وهناك نصوص كثيرة في هذا المعنى.

فإن قيل: يُشْكِلُ على ذلك أن اللهَ تعالى ذكر أن القرآنَ قولُ الرسول ﷺ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقة: ٤٠]، وفي موضع آخر ذكر أنه قول جبريلَ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [التكوير: ١٩، ٢٠].

قيل: هذا ليس مشكلًا؛ فإن نسبةَ الكلام تختلف باختلاف الاعتبارات، فالكلامُ يُنسَبُ إلى من قاله مبتدئًا منشئًا، ويُنسَبُ إلى من قاله مبلِّغًا وناقلًا، فقصيدةُ امرئ القيس تُنسب إليه على أنها من كلامه؛ لأنه قالها مبتدئًا منشئًا، ويصح أن تُنسب إلى من قالها مبلِّغًا ناقلًا، فكذلك الحالُ في القرآن، ينسبه الله تعالى إلى نفسه لأنه قاله مبتدئًا منشئًا له، وينسبه إلى رسُله؛ لأنهم قالوه نقلًا وبلاغًا.

الدليل الثاني: توعُّدُ الله ﷻ لمن قال عن القرآن: إنه كلامُ البشر، كما قال عن الوليد بن المغيرة: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدتُّ لَهُۥ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّآ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ لِءَايَٰتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا ﴿١٧﴾﴾ [المدثر: ١١ ـ ١٧]، إلى أن قال ﷻ: ﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾ [المدثر: ٢٤ ـ ٢٦].

فحقيقةُ قول الوليد أن القرآنَ ليس كلامَ الله؛ وإنما كلامُ النبي ﷺ؛ فتوعده اللهُ بسقَرَ؛ فدلَّ ذلك على أن قول عقبة وما شابهه خطأ مخالفٌ للحقيقة.

الدليل الثالث: اشتمالُ القرآن على جُمَلٍ يستحيل أن تكونَ لغير الله؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: ٣٠]، وكما في قوله تعالى: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾﴾ [طه: ١٤]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣].

وغيرها من الآيات التي يتحدث الله فيها عن خصائصه سبحانه، فكلها يأتي الكلام فيها على أن المتحدث هو الله ﷻ وليس غيره، وليس حكاية عن كلامه ومعناه، فاطراد هذه المعاني في نسبتها إلى الله ﷻ يدلُّ على أن القرآنَ الذي بين أيدينا هو كلامُ الله ﷻ حقيقةً ليس كلامَ غيره ولا حكايةً عن كلامه.

الدليل الرابع: أن آياتِ القرآن لم تفرِّقْ بين القرآن وبين كلام الله وبين الكتاب، فكلُّ الآيات التي جاءت في القرآن تذكُر القرآنَ والكتاب وكلام الله بأوصاف واحدة، وتتعامل معها على أنها شيء واحد؛ فدلَّ ذلك التعامل على أن القرآنَ هو كلام الله، وأن كلام الله هو الكتاب المنزَّل، وأن الكلامَ المنزل هو القرآن، فلا فرق بين كل هذه الحقائق.

فاستقراءُ القرآن وتراكيبه في التعامل مع وصف القرآن يدلُّ على أنه كلام الله ﷻ لا كلامُ غيره، ولا حكايةٌ عن كلامه.

وكلُّ ما روي مرفوعًا أو موقوفًا على أحد من الصحابة من أن القرآنَ كلام الله غيرُ

مخلوق فهو ضعيفٌ، يقول ابنُ عَدِيٍّ بعد أن روي أثرًا عن أنس فيه أن القرآنَ غير مخلوق: «هذا الحديث وإن كان موقوفًا على أنس فهو منكرٌ؛ لأنه لا يُعرَفُ للصحابة الخوضُ في القرآن»[١].

مسألة: هل يصحُّ أن يوصَفَ القرآنُ بأنه محدَثٌ أو حادث؟!

هذه المسألة اختلفت فيها مقالاتُ أئمة السلف؛ وسببُ اختلافهم راجعٌ إلى الاختلاف في معنى لفظ الحدوث أو الحادث، فهذا اللفظ يُرادُ به أحد المعنيين: إما أن يُرادَ به المخلوقُ، وإما أن يُرادَ به المتجدِّدُ.

وقد نقل ابن تيميَّةَ خلاف أئمة السلف في هذه القضية، وذكر أن الإمامَ أحمد أنكر على داود بن علي الظاهري حين وصف القرآن بأنه محدَثٌ، وبيَّن ابنُ تيميَّةَ أن سببَ هذا الإنكار راجعٌ إلى أن المعنى المشتهِرَ المستقر عند المتناظرين في وقت الإمام أحمد بمعنى الحدوث هو الخلقُ، فلما استعمل الإمامُ داودُ الظاهريُّ هذا اللفظ كان محلًّا للإنكار؛ لأن المنتشر في ذلك الزمان يدُلُّ على أن الحدوثَ هو الخلق، وذكر الإمامُ أحمد أن داود الظاهري لم يكن يقصد بالحدوث الخلقَ؛ وإنما كان يقصد به التجدُّد[٢].

وبناءً عليه: فمن أطلق هذه اللفظة ـ القرآنُ محدَثٌ أو حادثٌ ـ وكان يقصد التجدُّدَ فإطلاقُه صحيح، إلا في حالة واحدة؛ وهي إذا كان الواقعُ والحال يوهِم خلاف ذلك، فلا بُدَّ أن يبيِّن أو يترُكَ اللفظ.

إشكالٌ:

ثمة عبارةٌ لوكيع بن الجراح مشكِلة لا بُدَّ من الوقوف معها، هي قوله: «من زعم أن القرآنَ مخلوقٌ، فقد زعم أنه محدَثٌ، ومن زعم أنه محدَثٌ فقد كفر»[٣]، وقد اعتمد عليها بعضُ الأشاعرة المعاصرين وذكر أن بعض أئمة السلف يرى أن القرآنَ قديم.

وهذا الفهمُ غيرُ صحيح، فإن وكيعًا حين قال: «من زعم أن القرآنَ مخلوقٌ فقد زعم أنه محدَث» لا يقصد أنه محدث يعني: متجددًا؛ وإنما قصد محدثًا يعني: أنه مخلوقٌ منفصلٌ عن ذات الله، ومن زعم أن القرآنَ منفصلٌ عن ذات الله فقد كفر؛ أي: فقد وافق قول الجَهْميَّة والمعتزلة.

ودليلُ صحة هذا الفهم: أن هذه العبارة قيلت في الرد على المعتزلة، فسياقها يدلُّ

(١) الكامل في الضعفاء (٢/ ٦٠)، ولا يشكل عليه قول عمرو بن دينار، فإنه لا ينقل عن الصحابة لفظهم، وإنما ينقل مذهبهم.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (١/ ٢٢٢).

(٣) أخرجه عبد الله بن أحمد في السُّنَّة (٣٢).

على أن معنى قوله: «محدث»؛ أي: مخلوقٌ بائنٌ عن ذات الله كما يعبر عن ذلك المعتزلة.

ومما يدلُّ على أن هذا المعنى هو المعنى المرادُ لوكيع بن الجراح أنه جاءت عبارةٌ أخرى عنه تفسِّرُ هذا المعنى، فقد روى اللالكائي عن وكيع أنه قال: «من زعم أن القرآنَ مخلوقٌ، فقد زعم أن شيئًا من الله مخلوقٌ»[1]. فهذه الرواية تدلُّ على أن وكيعًا إنما كان يقصد الردَّ على الجَهْميَّة والمعتزلة الذين فسَّروا القرآن بشيء مخلوق منفصل عن الله ﷻ، فبيَّن أنه لو كان كذلك لكان مخلوقًا.

ومما يدلُّ على ذلك: أن وكيعًا من أئمة السلف الذين قالوا: «القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق، منه خرج وإليه يعود»، والقائلُ بهذه الجملة يستبعِدُ أن يقول بأن القرآنَ قديمٌ؛ لأن القديمَ لا يوصَفُ بأنه بالخروج.

ومما يدلُّ على ذلك أيضًا: أن وكيعًا من أئمة السلف الذين يجعلون كلامَ الله حروفًا وأصواتًا، والقائل بهذا القول يستبعد أن يكونَ بأن القرآن قديم؛ لأن الحروفَ والأصواتَ مرتَّبةٌ، والترتيب ينافي القِدَم.

ومما يدلُّ على ذلك: أنه جاء عن بعض أئمة السلف التنصيصُ على المراد بالمحدَث، قال حَرْبٌ الكِرْمانيُّ: سمعت إسحاقَ بن راهُويَهْ يقول: «من قال: إن القرآن مُحدَثٌ على معنى مخلوق؛ فهو كافرٌ بالله الغني العظيم»[2].

إشكالٌ:

يُشْكِل على القول بأن القرآنَ كلام الله وأنه متجددٌ ما جاء من أن القرآنَ مكتوبٌ في اللوح المحفوظ، وأنه نزل دفعةً واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر.

قيل: ذلك ليس مشكلًا؛ لأنه لا تنافيَ بين الكتابة وبين التكلم بالقرآن، فإنه يصح أن يأمرَ اللهُ تعالى القلمَ بكتابة القرآن في اللوح المحفوظ بناءً على علمه الواسع سبحانه، ثم تكلم به منجَّمًا حين نزل على النبي ﷺ، فلا يلزم من كتابة شيء من الكلام التكلمُ به.

وكتابتُه في اللوح المحفوظ لا تستلزم أن يكونَ قديمًا؛ لأن اللوح نفسه والكتابةَ فيه ليست قديمةً.

مذهب المعتزلة في القرآن:

يعتقد المعتزلة أن القرآنَ مخلوق خلقه الله ﷻ وأنزله لتأييد نبيّه؛ باعتباره معجزةً على نبوَّته وبيانًا لأحكامه، يقول القاضي عبد الجبار في بيان هذا الاعتقاد: «مذهبنا في ذلك أن

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة (٣٥٩).

(٢) مسائل حرب (٤١٧).

القرآنَ كلامُ الله تعالى ووحيه؛ وهو مخلوقٌ محدَثٌ، أنزله الله على نبيِّه ليكون علَمًا ودالًّا على نبوته، وجعله دالًّا على الأحكام لنرجع إليه»(١).

والقول بأن القرآن مخلوقٌ ليس خاصًّا بالمعتزلة مع أنه مشتهِر عنهم؛ بل كل الْمُعَطِّلة يقولون: إن القرآن مخلوق؛ وإنما اشتهر عن المعتزلة؛ لأنهم هم الذين أنشؤوه، واستدلُّوا عليه وتوسَّعوا في الانتصار له.

وقولُ المعتزلة في القرآن مبنيٌّ على قولهم في الكلام، وقد ذكرنا أصولهم وأدلتهم التي استدلُّوا بها في قولهم في الكلام، وسنذكر في هذا الموضع الأدلة النقليةَ التي اعتمدوا عليها في تأييد قولهم في خصوص القرآن.

وقد استدلُّوا على أن القرآنَ مخلوقٌ بعدد من النصوص، **وسنقتصر على أربعة أدلة:**

الدليل الأول: أن القرآنَ شيءٌ، وكل شيء فهو مخلوقٌ، كما قال الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وغيرِها من الآيات التي جاءت في هذا المعنى.

وهذا الدليلُ من أكثر الأدلة التي استدلَّ بها المعتزلة، والاستدلالُ بهذا الدليل ليس خاصًّا بالمعتزلة؛ بل الاستدلال بهذا الدليل قديمٌ، استدلَّ به بِشْرٌ المَريسي وغيره من قدماء الجَهْمِيَّة.

ولكن هذا الدليلَ غيرُ صحيح، وبيانُ ما فيه من الغلط يتبين **بالأمور التالية:**

الأمر الأول: أن ذلك الاستدلالَ مبنيٌّ على أن «كل» تقتضي العمومَ الشموليَّ في كل السياقات والأحوال، وهذا غيرُ صحيح؛ وهو مخالفٌ لاستعمال القرآن، فإن عموم «كل» في كل موطن بحَسَبه، ففي بعض المواطن لا تدلُّ على الاستغراق الوجودي؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فمساكنُهم لم تدمَّرْ، وهذا يبين أن عموم «كل» في كل موطن بحسبه، فعمومُ «كل» في هذا الموطن المقصود به تدميرُ كل شيء أراد الله تدميرَه، واللهُ ﷷ لم يُرِدْ تدميرَ المساكن.

ومن ذلك أيضًا قول الله ﷷ: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ٢٣﴾ [النمل: ٢٣]، مع أن مُلكَ سليمان شيءٌ كبير لم تُؤْتَهُ، فيكون عمومُ «كل» في قوله: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾؛ أي: مما تملكه الملكةُ في موطنها التي هي فيه.

فإذا ثبت ذلك، فلا يصحُّ للمعتزلة والجَهْمِيَّة أن يعتمدوا على مجرَّد عموم «كل»؛ لأننا نقولُ: عمومُ «كل» في قول الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الرعد: ١٦] متعلقٌ بالمخلوقات؛ أي: كلِّ شيء مخلوق.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٥٢٨).

فإن قالوا: نحن نرى أن القرآنَ مخلوقٌ فيدخل في العموم.

قلنا: هذا استدلالٌ بمحلِّ النزاع؛ إذ محلُّ النزاع هل القرآن مخلوقٌ أم لا؟! فإذا أثبتنا بأن «كل» هنا لا تستغرق القرآنَ؛ وإنما هي مستغرقةٌ لكل مخلوق، فلا يصحُّ لهم أن يقولوا: نحن نعتقد أن القرآنَ مخلوقٌ؛ لأن هذا استدلالٌ بمحلِّ النزاع.

الأمر الثاني: أن استدلالَهم هذا يلزم منه أن يكونَ اللهُ مخلوقًا، مع أنهم لا يقولون ذلك، فإنه جاء إطلاقُ «شيء» على الله؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩].

بل إطلاقُ لفظة الشيء على الله أصْرَحُ من إطلاقها على القرآن، فإن الإمام أحمدَ ذكر أن اللهَ ﷻ لم يُطْلِقْ على القرآن «شيئًا»، ولا يوجد في القرآن إطلاقُ لفظة «الشيء» على القرآن.

الأمر الثالث: أن مفهومَ «الشيء» فيه اختلافٌ واضطرابٌ كبير بين الطوائف، فمنهم من يقول: المرادُ به المعلومُ، ومنهم من يقول: المرادُ به الموجودُ، ومنهم من يقول: المرادُ به المخلوقُ.

والصحيح: أن مفهومَ الشيء يختلف باختلاف السياقات، وبناءً عليه فالمعتزلةُ اعتمدوا في استدلالهم على مفهوم غير مستقر في الدلالة، فلا يصحُّ أن تَبْنى عليه الأدلة والدعاوى.

الأمر الرابع: أن استدلالَ المعتزلة بهذا المعنى يوقِعُهم في التناقض؛ فإنهم أخرجوا أفعالَ العباد من أفعال الله ﷻ، فلم يجعلوها مخلوقةً لله داخلةً في قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] فلم يلتزموا بعموم «كل» في هذه الآية.

فإن قالوا: أخرجنا أفعالَ العباد لأجل دلالة الأدلة الأخرى.

قلنا: وكذلك نحن أخرجنا القرآنَ من عموم تلك الآية بدلالة الأدلة، والنتيجةُ أن هذا العمومَ لا حُجَّةَ فيه.

الدليل الثاني: أن القرآنَ مجعولٌ؛ كما في قوله ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وكل مَجْعولٍ فهو مخلوقٌ.

وهذا الدليل ليس خاصًّا بالمعتزلة، فقد استدلَّ به بشر المريسي كما في مناظرته مع الكناني.

ولكن هذا الاستدلال غيرُ صحيح؛ لأن هذا الاستدلالَ قائمٌ على أن لفظة «جعل» ليس لها في القرآن إلا معنًى واحد؛ وهو الخلق، وهذه المقدمة ليست صحيحةً؛ فإن لفظة «جعل» لها في القرآن **معنيان**:

المعنى الأول: الخلْقُ؛ وضابطها إذا عُدِّيت إلى مفعول واحد؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وغيرها من الآيات.

والمعنى الثاني: بمعنى صيَّرَ؛ وضابطها إذا عُدِّيت في القرآن إلى مفعولين؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]، وكما في قول الله ﷻ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ﴾ [النحل: ٥٧].

وإذا رجعنا إلى استعمالات لفظة «جعل» في القرآن في التعبير عن القرآن، وجدناها عُدِّيت إلى مفعولين؛ فتكون بمعنى «صيَّر» وليس بمعنى «خلق».

الوجه الثاني: أن استدلالَهم هذا يلزم منه أن ينسُبوا إلى المشركين بأنهم يعتقدون أن اللهَ مخلوقٌ، ويُلْزِمُهم أن ينسُبوا إلى الأنبياء بأن اللهَ مخلوق؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]، والذي قال هذا القولَ نبيٌّ من الأنبياء، فلو تعاملنا مع «جعل» بأنه ليس لها في القرآن إلا معنًى واحد؛ وهو «خلق»، لكان معنى هذه الآية: وقد خلقتم اللهُ عليكم وكيلًا، وهذا معنًى قبيحٌ لا يصحُّ نسبته إلى نبي من الأنبياء.

الدليل الثالث: أن القرآنَ وُصِفَ بالحدوث؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء: ٢]، والحدوثُ لا يكون إلا بمعنى الخلق.

ولكن هذا الاستدلالَ خطأٌ؛ لأنه قائمٌ على مقدمة خاطئة؛ وهي أن لفظة «الحدوث» ليس لها في القرآن ولا في لغة العرب إلا معنًى واحدٌ؛ وهو الخَلقُ، وهذا غيرُ صحيح، فهذه اللفظة تُستخدَم في القرآن وفي لغة العرب بمعنى الخلق، وبمعنى التجدد، والمرادُ بها هنا: التجددُ، فلا شكَّ أن القرآنَ الذي نزل في المدينة أحدَثُ من القرآن الذي نزل في مكة.

يقول ابن قُتَيبةَ: «المحدَثُ ليس هو في موضع بمعنى: مخلوق، فإن أنكروا ذلك فليقولوا في قول الله: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ [الطلاق: ١]: إنه يخلُقُ، وكذلك: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ۝١١٣﴾ [طه: ١١٣]؛ أي: يُحْدِثُ لهم القرآنُ ذكرًا، والمعنى: يجدِّدُ عندهم ما لم يكن، وكذلك قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾؛ أي: ذِكْرٍ حدثٍ عندهم لم يكن قبل ذلك»[1].

الدليل الرابع: أن القرآنَ وُصِف بأنه منزَّلٌ، كما جاء في عدد كبير من الآيات، وكلُّ منزَّل فهو مخلوقٌ.

وهذا الاستدلالُ غيرُ صحيح؛ لأنه مبنيٌّ على مقدمة خاطئة؛ وهي أن لفظة «النزول»

---

(١) الاختلاف في اللفظ (٢٣٤).

لا يطْلق في القرآن وفي لغة العرب إلا على معنى المخلوق، وهذا غيرُ صحيح؛ بل النزولُ يُطْلَقُ على غير المخلوق، فقد أُطْلِقَ على الله ﷻ؛ كما في حديث النزول المشهور وغيره.

مذهبُ الأشاعرة في القرآن:

الأشاعرةُ مضطربون في استعمال لفظة القرآن، فإنهم تارةً يطلقون لفظ القرآن على الكلام النفسي، وتارةً يطلقون القرآنَ على الألفاظ المعبِّرة عن الكلام النفسي؛ ففي كتب العقائد كثيرًا ما يُطْلَق لفظُ القرآن على الكلام النفسي، وفي كتب أصول الفقه كثيرًا ما يُطْلَق القرآن والكتاب على المصحف.

ولهذا تراهم في بعض المواطن يقولون: القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق، وتارةً يقولون: القرآنُ هو اللفظ المعبِّرُ عن كلام الله؛ وهو مخلوقٌ.

وقد نبَّه إلى هذا المعنى عددٌ من الشرَّاح المتأخرين، ومنهم قاضي الجماعة التونسي؛ حيث يقولُ: «القرآنُ يقال على ما يقال عليه الكلامُ، فيقال على المعنى القائم بذاته ﷻ، المعبَّر عنه باللسان العربي المبين، ومعنى الإضافة في قولنا: إضافة الصفة إلى الموصوف؛ كعِلْم الله، والقرآن بهذا المعنى قديمٌ قطعًا - أي: الكلامُ النفسيُّ - ويقال: الكلامُ العربي الدالُّ على المعنى القديم، ومعنى الإضافة بهذا الاعتبار هي معنى إضافة الفعل إلى فاعله؛ كخَلْق الله ورزقه، وكلا الإطلاقين حقيقةٌ؛ خلافًا لمن زعم أنه حقيقةٌ في أحدهما مجازٌ في الآخر»[1].

وقد تضمَّن كلامُ قاضي الجماعة الإشارةَ إلى خلاف علماء الأشاعرة في إطلاق لفظ القرآن؛ فمنهم من قال: يطلق على الكلام النفسي وعلى ما في المصحف بالحقيقة فيهما، ورجَّحه قاضي الجماعة، ومنهم من يقول: يُطْلَق على الكلام النفسي حقيقةً وعلى ما في المصحف مجازًا؛ ورجَّحه البَيْجوريُّ[2].

والتنبيهُ على أن القرآنَ يطْلق عند الأشاعرة بإطلاقين له **فوائدُ متعددة:**

منها: إحسانُ التعامل مع المتحاوِر معنا، فنفرق بين من يطلق القرآن على الكلام النفسي، وبين من يطلق على ما في المصحف.

ومنها: أنه يساعد على فِقْه كلام بعض الأئمة، فإن الإمام ابنَ قُدامةَ في كتابه «حكاية المناظرة في الكلام» كان يتحاور مع قوم من الأشعرية يعتقدون أن القرآنَ هو المعنى النفسيُّ، فكان يأتي بالأدلة مُصاغةً على أن ما في المصحف هو القرآن.

---

(١) تحرير المطالب، لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، لقاضي الجماعة التونسي (٣٩٢).

(٢) انظر: تحفة المريد، على جوهرة التوحيد، للبيجوري (١٣٠).

فقد يستغرب بعضُ الناظرين في كلامه كيف يورد الأدلةَ ليثبت أن ما في المصحف هو القرآنُ، ولكن إذا فهِمْت تلك الإطلاقاتِ علمتَ أن ابن قُدامةَ كان يتناظر مع صنف من الناس؛ وهم الذين يعتقدون أن القرآنَ ليس هو المصحف؛ وإنما هو المعنى النفسيُّ.

تنبيهٌ:

محلُّ الإجماع عند المحققين من كثير علماء الأشاعرة أن ما في المصاحف ليس هو كلامَ الله؛ سواءٌ سمِّي قرآنًا أو لم يُسَمَّ قرآنًا؛ فكلامُ الله عندهم معنًى من المعاني، ولا يتصوَّرُ فيه التركيب من الألفاظ والسور والآيات وغير ذلك.

وحاصلُ موقف الأشاعرة من القرآن الموجود في المصاحف: أنه كلامٌ مخلوقٌ يعبَّرُ به عن كلام الله القائم بذاته.

الفرقُ بين الأشاعرة والكُلَّابية في القرآن:

هناك خلافٌ بين الأشاعرة وبين الكُلَّابية في اللفظ الذي يُعَبَّرُ به عن هذا الكلام، هل يقال: هو حكايةٌ عن كلام الله أم عبارةٌ عن كلام الله؟

فابنُ كُلَّابٍ يرى أن هذا المصحفَ هو حكايةٌ عن كلام الله، والأشعريُّ يرى أن المصحفَ عبارةٌ عن كلام الله، وعلَّل الأشعريُّ قوله بأن الحكاية تقتضي أن يكونَ المحكيُّ مثلَ المحكي عنه، والحروفُ في القرآن ليست مثلَ المعاني القائمة بذات الله ﷻ.

وهذا المعنى نقله ابن فورك؛ حيث يقولُ: «كان ـ يعني: الأشعريَّ ـ لا يفرِّقُ بين العبارة والتلاوة، ويمنع لفظ الحكاية، ويقول: إن إطلاقَ لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلةَ التلاوة للمتلوِّ»[(١)].

وأنكر الباقلَّانيُّ في بعض كلامه الإطلاقَين، حيث يقولُ في نقله لمذهب أصحابه في القرآن: «وأنه لا يقال في كلامه: حكايةٌ ولا عبارةٌ، ولا أني أحكي كلامَ الله، ولا أنَّا أعبِّرُ كلامَ الله؛ بل نقول: نتلوا كلامَ الله، ونقرأ كلامَ الله، ونكتب كلامَ الله، ونحفظ كلامَ الله»[(٢)].
مع أن الباقلَّاني في الكتاب نفسه عبَّر في موطن آخر بأن القرآن عبارةٌ عن كلام الله!

إقرارُ علماء الأشاعرة بأن القرآنَ الموجود في المصحف مخلوقٌ:

أقرَّ عدد من علماء الأشاعرة أن القرآن الذي في المصحف مخلوقٌ، وصرَّحوا بذلك، يقول الرازيُّ: «وما ذكروه ـ أي: المعتزلةُ ـ من الأدلة فهو إنما يفيد حدوثَ القرآن بهذا التفسير؛ وذلك متفقٌ عليه، وإنما نحن ندَّعي بعد ذلك صفة قائمةً بذات الله وندَّعي

(١) مجرد مقالات الأشعري (٦١).
(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده، للباقلاني (٤٢).

قِدَمًا»[١]، والذي يقوله المعتزلةُ هو أن القرآنَ مخلوقٌ.

ويقول الإيجي: «اعلم أن ما يقوله المعتزلةُ؛ وهو خلقُ الأصوات والحروف وكونُها حادثةً قائمةً، فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك»[٢].

ويقول: «قالت المعتزلةُ: أصواتٌ وحروفٌ ـ يعني: كلام الله ـ يخلُقها اللهُ في غيره؛ كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي؛ وهو حادثٌ، وهذا لا ننكره، ولكننا نُثْبِتُ أمرًا وراء ذلك؛ وهو المعنى القائمُ بالنفس»[٣].

ومعنى كلامه: أنهم لا ينكرون أن ما في المصحف مخلوقٌ، ولكنهم ادَّعوا أن هناك شيئًا آخرَ غيرَ مخلوق؛ وهو الكلامُ النفسي.

وقال البَيْجوريُّ: «اعلم أن كلامَ الله يطْلق على الكلام النفسي القديم؛ بمعنى: أنه صفةٌ قائمة بذاته تعالى، وعلى الكلام اللفظي؛ بمعنى: أنه خلقه»[٤].

وذكر البَيْجوريُّ أن القرآنَ بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآنُ بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوقٌ، لكن يمتنع أن يُقالَ: القرآنُ مخلوقٌ، ويُراد به اللفظُ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم فقط؛ لأنه ربما أوْهَم أن القرآنَ بمعنى كلام الله تعالى مخلوقٌ، ولهذا امتنعت الأئمةُ من القول بخلق القرآن.

وذكر أن معنى كلام أئمة السلف: أن القرآنَ غيرُ مخلوق؛ أي: الكلامُ النفسي غيرُ مخلوق، وأنهم امتنعوا عن موافقة المعتزلة حين قالوا: القرآن مخلوق؛ لأن قولَ المعتزلة هذا يوهِمُ أن المعنى النفسيَّ مخلوقٌ؛ فامتنعوا خوفًا من الإيهام، لا لأنهم يعتقدون أن القرآنَ الذي بين أيدينا غيرُ مخلوق!

وهذا تحريفٌ لكلام أئمة السلف، وتحكُّمٌ محْضٌ في تحديد مرادهم ومقصودهم.

ويقول الفاضلي: «يُسَمَّى كلٌّ من الصفة القديمة ـ المعنى النفسي ـ والألفاظ الشريفة ـ المصحف ـ قرآنًا، وكلامَ الله؛ إلا أن الألفاظَ الشريفة مخلوقةٌ، مكتوبةٌ في اللوح المحفوظ»[٥].

وكلامُ الأشاعرة هذا مبنيٌّ على أصولهم التي انطلقوا منها في صفة الكلام، وأظهرُها: أن معنى الكلام معنًى نفسيٌّ قائمٌ بالذات، وأنه معنًى واحد.

---

(١) نهاية العقول، في دراية الأصول (٢/ ٣٢٥)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٤٠٤)، والأربعين، في أصول الدين (١/ ٢٤٩).

(٢) المواقف في علم الكلام (٢٩٤).

(٣) المواقف في علم الكلام (٢٩٤).

(٤) تحفة المريد، شرح جوهرة التوحيد، للبيجوري (١٣٠).

(٥) كفاية العوام مع شرح البيجوري تحقيق المقام (٥٧).

فكلُّ من قال بهذين الأصلين يلزمه أن يقول بأن ما في المصحف ليس كلامَ الله؛ لأن هذا المصحفَ ليس معنًى؛ وإنما هو ألفاظٌ ومعانٍ، ولأن هذا المصحفَ ليس معنًى واحدًا؛ وإنما هو معانٍ متعددة، فكلُّ من قال بذينك الأصلين يلزمه أن ينكرَ أن هذا المصحفَ هو كلامُ الله ﷻ، فمن أراد أن ينقُضَ قولَ الأشاعرة في القرآن فعليه أن ينقُضَ ذينك الأصلين.

القرآنُ كلامٌ من عند الأشاعرة؟

بعد اتفاق علماء الأشاعرة على أن القرآنَ الذي بين أيدينا ليس كلامَ الله حقيقةً، اختلفوا هو كلام من؟ **على ثلاثة أقوال**:

القول الأول: أن القرآنَ الذي بين أيدينا هو كلامُ جبريل، ونحن نقرأ في الصلاة ألفاظَ جبريل.

القول الثاني: أن القرآنَ الذي بين أيدينا ألفاظُه ألفاظُ النبي ﷺ؛ فنحن نقرأ في الصلاة ألفاظَ النبي ﷺ، ونتعبُّد بألفاظ النبي ﷺ.

القول الثالث: أن القرآن الذي بين أيدينا هو ألفاظٌ خلقها اللهُ في اللوح المحفوظ، فأخذها جبريلُ منه، فهو مخلوقٌ مستقلٌّ خلقه اللهُ في اللوح المحفوظ.

وبهذا التقرير يظهر الفرق بين مذهب الأشاعرة في القرآن ومذهب أهل السُّنَّة، ويعلم أن ما عليه الأشاعرة يتناقض مع ما كان عليه أئمة السلف في القرآن وخاصة الإمام أحمد، ولهذا يقول ابن عقيل: «أما دعوى الأشاعرة موافقة الإمام أحمد رضي الله عنه فباطل، أين هم عن قول أحمد رضي الله عنه: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو كافر»، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «قال أبي: تكلم الله بصوت، وقال: لا ينكر هذا إلا الجهمية»... وقال أيضًا فيما رواه عنه صالح ابنه، وابن عمه حنبل: «جبريل سمعه من الله، والنبي سمعه من جبريل، وسمعه الصحابة من النبي ﷺ»... والأشاعرة تقول: إن جبريل لم يسمع كلام الله من الله، والقراءة عندهم والتلاوة والكتابة مخلوقة، والقرآن صفة قائمة في نفس المتكلم لا تظهر لإحساس المكلفين، وإنما الأصوات والحروف حكاية»[١].

حاصلُ المذاهب في حقيقة القرآن:

بعد العرض السابق تكشَّف أن لدينا ثلاثةَ اتجاهات أساسية في حقيقة القرآن:

الاتجاه الأول: أن كلامَ الله غيرُ مخلوق، والقرآنَ غيرُ مخلوق؛ وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة.

---

(١) مسألة القرآن (٦٣ ـ ٦٦).

الاتجاه الثاني: أن كلامَ الله مخلوقٌ، والقرآنَ مخلوقٌ؛ وهو قول المعتزلة.

الاتجاه الثالث: أن كلامَ الله غيرُ مخلوق، والقرآنَ مخلوقٌ؛ وهو قول الأشاعرة.

الفرع الثالث

مسائلُ متعلقةٌ بصفة الكلام والقرآن

ثمة مسائل كثيرة تتعلق بتفاصيل القرآن، سنقف مع ثلاث منها:

المسألة الأولى: قضيةُ الوقف في القرآن، ومعناها: أن هناك أناسًا توقَّفوا في القرآن فقالوا: نقول: القرآنُ كلامُ الله، ونتوقف، فلا نقول: مخلوقٌ ولا غيرُ مخلوق.

وهذا القول عُرِف في التاريخ بمسألة التوقف في القرآن، وقد ظهر هذا القول في زمن الإمام أحمد وأنكره إنكارًا شديدًا، وأنكره أيضًا عددٌ من الأئمة في زمن الإمام أحمد، وجعله الإمامُ أحمد داخلًا في التجهُّم؛ حيث يقولُ: «افترقت الجَهْميَّةُ على ثلاث فرق ـ يعني: في القرآن ـ فرقةٌ قالوا: القرآنُ مخلوقٌ، وفرقة قالوا: كلامُ الله ونسكُتُ، وفرقة قالوا: لفظُنا بالقرآن مخلوقٌ»[(١)].

وسُئل الإمام أحمد: «هل للرجل رخصةٌ أن يقول: القرآنُ كلامُ الله ثم يسكتَ؟ قال: ولِمَ يسكُتُ؟ لولا ما وقع فيه الناسُ كان يسَعُه السكوتُ، ولكن حيث تكلَّموا فيما تكلموا لأي شيء لا يتكلمون؟!»[(٢)]. فالإمامُ أحمدُ يوجب التصريحَ بهذا القيد؛ وهو أن القرآنَ كلامُ الله غيرُ مخلوق.

المسألة الثانية: مسألةُ اللفظ بالقرآن، ويعبَّر عنها في بعض كتب العقائد بـ: التلاوةِ والمتلو، ومعنى هذه المسألة: هل اللفظُ بالقرآن مخلوقٌ أم غير مخلوق؟

والبحثُ في هذه المسألة طويل، وفيه تفاريعُ كثيرة؛ وهي حَرِيَّةٌ بالبحث والتنقيب، وحاصلُ ما يمكن أن يُقالَ فيها أن الحديثَ فيها بدأ بعد فتنة خلق القرآن، وأولُ من قال بها حسينٌ الكَرابيسيُّ سنة ٢٣٤هـ، فقد صرَّح فيها الكَرابيسيُّ بأن اللفظَ بالقرآن مخلوق، وأنكر عليه الإمامُ أحمد، وقال: «وأيُّ شيء قالت الجَهْميَّة إلا هذا؟!»[(٣)].

وجعل الإمامُ هذا القول فرعًا من التجهُّم؛ وذلك لأن الإمام أحمد كان يتجادَل مع أناس يعتقدون أن لفظَ الحدوث يساوي الخلقَ.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٠٦).

(٢) مسائل أبي داود (٢٦٣ ـ ٢٦٤).

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١١/ ٢٨٩).

ثم لمَّا حدثت هذه المسألة وقع خلافٌ طويل بين أهل السُّنَّة والحديث، حتى قال ابنُ قُتيبة: «لم يختلف أهلُ الحديث في شيء ـ يعني: فيما يتعلَّق بالقرآن ـ إلا في مسألة اللفظ»[١]؛ بل قال: «والخلافُ في هذه المسألة من خصائص أهل الحديث، لم يختلف فيها إلا أهلُ الحديث»[٢].

وحصلت بين أهل الحديث في هذه المسألة فرقةٌ وفتنةٌ، كما ذكر ابنُ تيميَّةَ، وذكر عددًا من مشاهد هذه الفتنة.

وحاصلُ أقوال أهل الحديث في هذه المسألة ترجع إلى **ثلاثة أقوال أساسية**:

القول الأول: أن اللفظَ بالقرآن مخلوقٌ، وكلُّ أهل الحديث الذين قالوا بهذا القول يقصدون باللفظ هنا فِعْلَهم الذي صدر منهم؛ وهو التلفُّظ، حتى الكرابيسيُّ حين شرح قوله ذكر أنه يقصد التلفُّظَ، ويقول الذهبي: «ولا ريبَ أن ما ابتدعه الكَرابيسيُّ، وحرره في مسألة التلفظ، وأنه مخلوقٌ: هو حقٌّ، لكنْ أباه الإمام أحمد؛ لئلَّا يُتَذَرَّعَ به إلى القول بخلق القرآن، فسَدَّ البابَ؛ لأنك لا تقدِرُ أن تُفْرِزَ التلفُّظَ من الملفوظ الذي هو كلامُ الله إلا في ذهنك»[٣].

القول الثاني: أن اللفظَ بالقرآن غيرُ مخلوق، وكلُّ أهل الحديث الذين قالوا بهذا القول يقصدون باللفظ: الملفوظَ.

القول الثالث: من توقَّف في المسألة ولم يقل: لفظي بالقرآن مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق؛ بل عَدَّ الإطلاقَيْنِ بدعةً؛ وهو تحقيقُ مذهب الإمام أحمد، وإن كانت الروايةُ عن الإمام أحمد مختلفةً وتحتاج إلى تفصيل وتوضيح.

وسببُ الاختلاف بين أهل الحديث في هذه المسألة هو الإجمالُ في كلمة اللفظ؛ فإن هذه الكلمةَ تُطْلق بمعنيين: إما بمعنى التلفظ الذي هو فعلُ المخلوق، أو بمعنى المتلفَّظ به الذي هو كلامُ الله ﷻ.

وقد خصَّ ابنُ قتيبة هذه المسألةَ بكتاب مفرد، هو كتاب «الاختلاف في اللفظ»، وذكر سبب الاختلاف؛ حيث يقولُ: «هم ـ أهلُ السُّنَّة والجماعة ـ مجمِعون على أصل واحد؛ وهو القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق في كل موضع، وبكل جهة، في كل حال؛ وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولُطْف معناه، فتعلق كلُّ فريق منهم بشُعْبة منه، ولم يكن معهم آلةُ التمييز ولا فحصُ الناظرين، ولا علمُ أهل اللغة، فإذا فكَّر أحدهم في القراءة

---

(١) الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة (٥٨).

(٢) انظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، لابن قتيبة (٦٣).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٢/ ٨٢).

وجدها قد تكون قرآنًا؛ لأن السامعَ يسمع القراءة، وسامعُ القراءة سامعُ القرآن، فيعتقد من هذه الجهة أن القراءةَ هي القرآنُ غيرُ مخلوق، ويفكر آخرُ في القراءة فيجدها عملًا؛ لأن الثوابَ يقع على عمل العبد لا على أن القرآنَ في الأرض، ويجد الناسَ يقولون: قرأت اليوم كذا وكذا سورةً، وقرأت في تقديرِ «فَعَلْتُ»، كما تقول: ضربت، وأكلت، وشربت، ويجدهم يقولون: قراءةُ فلان أحسنُ من قراءة فلان؛ وإنما يريدون: أداءُ فلان للقرآن أحسنُ من أداء فلان، وقراءةُ فلان أصْوَبُ من قراءة فلان؛ وإنما يُراد في جميع هذا العملُ؛ لأنه لا يكون قرآنٌ أحسنَ من قرآن، فيعتقد من هذه الجهة أن القراءةَ أنه أتى عملًا، وأن من قال: القراءةُ غيرُ مخلوقة؛ فقد قال: أعمالُ العباد غيرُ مخلوقة، فلما وقعت هذه الحَيْرةُ ونزلت هذه البليَّة، فَزِعَ الناسُ إلى علمائهم وذوي رأيهم فاختلفوا عليهم»[1]. ثم حكى الأقوال الثلاثة.

وقد أطال ابنُ تيميَّةَ في بيان هذه القضية وتتبَّعها من عدة جهات: من جهة سببها، ومن جهة تاريخ حدوثها، وسببِ الاختلاف فيها، ومن جهة الفتنة والاضطرابات التي وقعت فيها، ومن جهة تحرير قول الإمام أحمد والإمام البخاري، وغيرهما، وكلامُ ابن تيميَّةَ في هذه القضية يستحق أن يُفْرَدَ ببحث خاص؛ لثرائه ودقته وعظيم نفعه.

المسألة الثالثة: هل يوصف اللهُ بالسكوت؟

مقتضى قول أهل السُّنَّة والجماعة: أن اللهَ سبحانه يوصف بالسكوت؛ يعني: أن اللهَ ﷻ لا يتكلم في كل وقت؛ وإنما يتكلَّمُ في الوقت الذي يشاء ﷻ.

وقد جاء في صفة السكوت عددٌ من النصوص: منها قولُه ﷺ: «**ما أحلَّ اللهُ في كتابه فهو حلالٌ، وما حَرَّمَ فهو حرامٌ، وما سكت عنه فهو عفْوٌ**»[2]، ومنها قولُ النبي ﷺ: «**وسكت عن أشياءَ رحمةً بكم غيرَ نسيانٍ، فلا تبحثوا عنها**»[3].

فهذه النصوصُ ونحوُها يصحُّ حملُها على معنيين: **الأول**: أن اللهَ تعالى لم يتكلَّمْ ببيان أحكام بعض الأمور، **والثاني**: أنه لم يُظْهِرْ حكمَه، والثاني نتيجةٌ للأول.

يقول ابنُ تيميَّةَ: «ثبت بالنص والإجماع أن اللهَ تعالى يوصف بالسكوت، لكن السكوتَ يكون تارةً عن الكلام، وتارةً عن إظهار الكلام وإعلانه»[4].

أما المخالفون لمعتقد أهل السُّنَّة والجماعة فإن موقفَهم من السكوت مختلف:

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، لابن قتيبة (٥٨).

(٢) أخرجه الحاكم (٣٤١٩)، وصححه الذهبي وغيره.

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط (٧٤٦١)، وضعفه الألباني.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ١٧٩).

فمنهم من أنكر السكوتَ، ومنهم البَيْجوريُّ، وشَنَّع على الحَشْويَّة ـ كما يقول ـ في إثباتهم هذه الصفة.

ومنهم من أقرَّ بأن اللهَ يوصف بالسكوت، لكن فسَّره تفسيرًا خاطئًا، فجعل معنى السكوت: أن اللهَ لا يخلُقُ إدراكًا للمخلوق فلا يسمع معنى كلام الله، وهذا التفسير فيه حقيقتُه إنكارٌ لصفة السكوت(١).



(١) **تنبيه**: مسألة الكلام من أكثر مسائل الصفات تفريعًا وتداخلًا، ومن الصعب جدًّا استيعاب كل ما يتعلق بها في مثل هذا الشرح، وفيها بحوث ممتازة يمكن الرجوع إليها، ومن تلك البحوث الجيدة: كتاب العقيدة السلفية في كلام رب البرية للشيخ يوسف الجديع، وهو من أفضل الكتب وأعلاها في الاستدلال والنظر. وكتاب القرآن الكريم ومنزلته بين السلف ومخالفيهم لمحمد طاهري، هذه الرسالة تميزت بالجمع، وإن كان التصوير للأقوال ليس دقيقًا وليس محكمًا، وهناك كتابان، لابن قدامة في غاية الأهمية في صفة الكلام: الكتاب الأول حكاية المناظرة في صفة الكلام، والكتاب الثاني الصراط المستقيم في إثبات الحرف والصوت.

الصفة التاسعة والعشرون

صفةُ الرؤية

والمرادُ بهذه الصفة: أن اللهَ ﷻ يُرى، وليس أن اللهَ ﷻ يَرى، وهذه القضيةُ تدخل في باب الصفات الإلٰهية باعتبار تعلُّقها بالله ﷻ، وليس باعتبار قيامها بذات الله، هي ليست من صفات المعاني القائمة بذات الله؛ وإنما من المعاني المتعلِّقة بذات الله ﷻ.



وقد ذكر المؤلِّفُ هذه القضية في «الواسطية» في ثلاثة مواضع، ففي الآيات ذكر فيها أربع آيات؛ حيث يقولُ: «وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، **وقوله:** ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٢٣﴾ [المطففين: ٢٣]، **وقوله:** ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٢٦﴾ [يونس: ٢٦]، **وقوله:** ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ۝٣٥﴾ [ق: ٣٥]**».**

وذكر فيها حديثًا واحدًا؛ حيث يقولُ: «وقولُه ﷺ: «إنكم ستَرَوْن ربَّكم كما تَرون القمرَ ليلةَ البدر لا تُضامونَ في رؤيته»[1].

وذكر فيها أيضًا فصْلًا لخَّص فيه عقيدةَ أهل السُّنَّة والجماعة في هذه القضية كما سيأتي ذكره، وسنجمع كل هذه المواضع في موطن واحد؛ كما فعلْنا في صفة الكلام، وفي غيرها من الصفات، حتى لا يتكرَّر الحديث والنقاشُ.

وتُعَدُّ قضية رؤية الله ﷻ من القضايا العقدية الكبرى في البحث العقدي؛ وهي من المسائل الكبار التي دار فيها جدلٌ كبير بين طوائف الأمَّة، يقول ابنُ تيميَّةَ في بيان منزلة هذه القضية: «هي من الأصول التي يشتدُّ كثيرٌ من السلف والأئمة على من خالف فيها»[2].

(١) أخرجه البخاري (٨٠٦)، (٦٥٧٣)، (٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢)، (٢٩٦٨).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/٤٦٩).

ويقول عنها: «مسألة الرؤية كانت هي أكبرَ المسائل الفارقة بين السُّنَّة المُثْبِتة وبين الجَهْمِيَّة، حتى كان علماءُ الحديث والسُّنَّة يصنِّفون الكتبَ في الإثبات ويقولون: كتابُ الرؤية والردِّ على الجَهْمِيَّة، وكذلك الأحاديثُ التي تنكرها الجَهْمِيَّة من أحاديث الرؤية وما يتْبَعُها، ويَعُدُّون من أنكر الرؤيةَ معطِّلًا»[١].

وقد ذكر ابنُ تيميَّةَ أن الجَهْمِيَّة في أول ظهورهم كانوا ينكرون العلوَّ، ولكنهم لا يصرحون بهذا الإنكار، ويَسْتعيضون عنه بإنكار الرؤية؛ لأن النصوصَ التي جاءت في الرؤية أقلُّ ظهورًا، والأدلة العقلية الدالةُ على الرؤية أقلُّ قوةً من الأدلة الدالة على صفة العلو، فيعبِّرون عن إنكارهم لصفة العلو بإنكارهم لصفة الرؤية، ولهذا قال الإمام أحمد: «من أنكر الرؤية فهو جهميٌّ مُعَطِّلٌ»[٢]؛ لأنه يجعلها سُلَّمًا لإنكار صفة العلو.

وقد اهتم العلماءُ بهذه المسألة كثيرًا، وألَّفوا فيها كتبًا كثيرةً، فقد جمع فيها الإمامُ أحمدُ بن حنبلٍ كتابًا خاصًا، يقول عبدُ الله ابن الإمام أحمد: «رأيت أبي يصحِّحُ الأحاديثَ التي تُرْوى عن النبي ﷺ في الرؤية، ويذهب إليها، وجمعها في كتاب وحدَّثَ به»[٣].

وكذلك أبو الحسن الأشعريُّ ألَّف فيها كتابًا؛ حيث يقولُ: «وألَّفْنا كتابًا في الرؤية نَقَضْنا به اعتراضاتٍ اعترض بها علينا الْمُعَطِّلةُ في مواضعَ متفرقة من كتب جمعها محمد بن عمرو الصَّيْرميُّ المعتزليُّ»[٤].

وكذلك الحافظ أبو بكر ابن أبي داود السِّجِسْتانيُّ فيما ذكر عنه ابنُ تيميَّةَ وابن القيم، وأبو نعيم الأصفهانيُّ؛ فيما ذكره عنه أيضًا ابنُ تيميَّةَ[٥] وإن كان ليس موجودًا في قوائم كتبه عند المعاصرين، والآجُرِّيُّ أبو بكر محمد بن الحسين ألَّف فيها كتابًا سماه: «التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة».

وكذلك الحافظ أبو الحسن عليُّ بن عمر الدارَقُطْنيُّ ألَّف فيها، وكتابُه من أجمع الكتب التي صنِّفت في الرؤية، يقول في أوله: «هذا كتابٌ حافلٌ جمعت فيه ما ورد من النصوص الواردة في كتاب الله، وأحاديثِ النبي ﷺ المتعلِّقة برؤية الله الباري جل وعلا، وبعض أمور الآخرة»[٦]، وركَّز على الأحاديث والآثار، ولم يذكر الآيات.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٣٤٩).
(٢) النقض على المريسي، للدارمي (١/ ٢٠٩).
(٣) السُّنَّة، لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٢٩).
(٤) تبيين كذب المفتري، فيما نسب إلى الأشعري، لابن عساكر (١٣٤).
(٥) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣/ ٤٠٣).
(٦) رؤية الله، للدارقطني (٩١).

أصولُ المذاهب في قضية الرؤية:

اختلف الناسُ في هذه القضية كثيرًا، وترجع أصولُ أقوالهم إلى **ثلاثة مذاهب أساسية**:

المذهب الأول: أن اللهَ ﷻ يُرى في الآخرة بأعين الرؤوس عِيَانًا؛ وهو مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة.

القول الثاني: أن اللهَ ﷻ لا يُرى في الآخرة، ولا يمكن أن يُرى بالأعين، وهذا قولُ الْمُعَطِّلة، وأشهرُهم المعتزلةُ.

القول الثالث: أن اللهَ ﷻ يُرى في الآخرة، ولكن يُرى لا في جهةٍ؛ وهو قول المُلَفِّقة وخاصَّة الأشاعرةَ.

ويمكن أن نَرْجِع هذه الأقوالَ الثلاثة إلى قولين فنقول: منهم من يُقِرُّ بإمكانها وتحقُّقِها؛ وهم أهلُ السُّنَّة والجماعة والأشاعرة، ومنهم من ينكرها ويجعلها في حكم المستحيل؛ وهم الْمُعَطِّلةُ ويمثِّلُهم المعتزلةَ.

والأشاعرةُ في قضية الرؤية يتفقون مع أهل السُّنَّة والجماعة في الإقرار بالرؤية وبتحققها، ولكنهم يختلفون عن أهل السُّنَّة والجماعة في **أمرين**:

الأمر الأول: في الأساس العقلي الذي بَنَوْا عليه إمكانَ الرؤية.

الأمر الثاني: في تفسير حقيقة الرؤية؛ فإنهم جعلوها راجعةً إلى الانكشاف، وليست إلى قيامها بالعين الباصرة؛ كما سيأتي بيانه.

أصلُ البحث في قضية الرؤية:

البحثُ في قضية الرؤية مبنيٌّ بشكل كبير على البحث في صفة العلو، فكلُّ من خالف أهل السُّنَّة والجماعة في صفة العلو، فقد خالفهم في قضية الرؤية؛ لأنها فرعٌ عن صفة العلو.

وقد أشرنا فيما مضى إلى أن صفةَ العلو تُعَدُّ أصلًا لعدد من الصفات: مثلِ صفة الاستواء على العرش، وصفة النزول، وصفة المَعيَّة، وصفة الرؤية، أو نقول: وقضية الرؤية.

مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في الرؤية:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن اللهَ ﷻ يُرى بالأعين، وأن المؤمنين يَرَوْن ربهم يوم القيامة بأعين رؤوسهم عِيَانًا في مواضع متعددة، في العَرَصات وفي الجنة.




وقد لخَّص ابنُ تيميَّةَ في «العقيدة الواسطية» عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في هذه القضية، حيث عقد فصلًا قال فيه: «وقد دخل أيضًا فيما ذكرناه من الإيمان به وبكتبه وبرسله: الإيمانُ بأن المؤمنين يَرَوْنه يوم القيامة عِيَانًا بأبصارهم، كما يَرون الشمسَ صَحْوًا ليس دونها سحابٌ، وكما يَرون القمرَ ليلةَ البدر لا يُضامون في رؤيته، يرونه سبحانه وهم في عَرَصات القيامة، ثم يرونه بعد دخول الجنة كما يشاء اللّه ﷻ».

وحاصلُ التوصيف الذي ذكره ابنُ تيميَّةَ أن عقيدةَ أهل السُّنَّة والجماعة في الرؤية تقوم على **أربعة أمور**:

الأمر الأول: أن رؤيةُ الله ﷻ تكون بالأعين.

الأمر الثاني: أنها إنما تتحقق يوم القيامة.

الأمر الثالث: أنها تكون في عدد من المواضع، وليس في الجنة فقط.

الأمر الرابع: أن رؤيةَ المؤمنين لله ﷻ تكون في جهة العلو.

وهذا المعتقَدُ أجمع عليه أئمةُ السلف وتواردوا على حكايته، يقول الأشعري في نقل الإجماع: «أجمعوا ـ يعني: أئمةَ السلف ـ على أن المؤمنين يَرَوْن اللهَ ﷻ يوم القيامة بأعيُن وجوههم؛ على ما أخبر به تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وبيَّن معنى ذلك النبيُّ ﷺ»[(١)].

ويقول ابنُ تيميَّةَ في نقل الإجماع: «أجمع سلفُ الأمَّة وأئمَّتُها على أن المؤمنين يرون اللهَ بأبصارهم في الآخرة، وأجمعوا على أنهم لا يَرونه في الدنيا بأبصارهم، ولم يتنازعوا إلا في النبيِّ ﷺ»[(٢)]. يعني: في الدنيا هل رآه النبيُّ ﷺ أم لا؟ كما سيأتي التنبيه عليه.

أدلةُ أهل السُّنَّة والجماعة على الرؤية:

قبل أن نذكُرَ أدلة أهل السُّنَّة والجماعة على قضية الرؤية لا بُدَّ أن نفرِّق بين مقام الإمكان ومقام التحقُّق؛ فمقامُ الإمكان عقليٌّ، ومقامُ التحقق سمعيٌّ، ولهذا إذا سألنا وقلنا: هل قضيةُ رؤية الله ﷻ قضيةٌ سمَعيَّة أم عقليةٌ؟ لا بُدَّ أن نذكُرَ هذا التفصيلَ، فنقول: هي من جهة الإمكان عقليةٌ سمَعيَّة، ومن جهة التحقُّق سمعيَّةٌ محضةٌ، يقول ابنُ تيميَّةَ: «كلامُ السلف والأئمة كثيرٌ في مسألة الرؤية، وتقريرُ وجودها بالسمع، وتقريرُ جوازها بالعقل»[(٣)]، ويقول ابن القيم: «قد ثبت بالعقل إمكانُ رؤيته سبحانه، وبالشرع وقوعُها»[(٤)].

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، لأبي الحسن الأشعري (١٣٤).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٥١٢)، وانظر: منهاج السُّنَّة النبوية (٢/ ٣١٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية (٢/ ٤٢٨).

(٤) الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (٤/ ١٣٣١).

فلدينا إذن نوعان من الأدلة: أدلةُ الإمكان وأدلةُ التحقُّق والوقوع.

النوع الأول

أدلةُ إمكان الرؤية

اختلف الذين أقرُّوا بإمكان رؤية الله ﷻ في الأدلة العقلية التي تُثْبِتُ إمكانَها على **طرق متعددة:**

الطريق الأول: أن دليلَ إمكان الرؤية هو القيامُ بالنفس، ومعنى هذا الكلام: أن كلَّ شيء قائمٌ بنفسه ليس قائمًا بغيره؛ فإنه يمكن أن يُرى، واللهُ ﷻ قائمٌ بنفسه وليس قائمًا بغيره؛ فاللهُ إذن يمكن أن يُرى. وهذه الطريقةُ هي طريقةُ ابن كُلَّاب وابن الزَّاغونيِّ، وعدد من العلماء.

الطريق الثاني: وهي قائمةٌ على قياس الأَولى؛ ووجهُ ذلك أن يقالَ: من المعلوم أن الأشياءَ منها ما يُرى ومنها ما لا يُرى، والفارقُ بين ما يُرى وبين ما لا يُرى لا يجوز أن يكونَ أمرًا عدميًّا؛ لأن الرؤيةَ أمرٌ وجودي، والأمرُ الوجودي لا يتحقَّق إلا بأمر وجودي.

وبناءً عليه؛ فالمرئيُّ لا يكون إلا موجودًا، والرؤيةُ لا تتعلَّق إلا بالموجود، ولا تتحقَّقُ بأمر عدمي؛ وإنما لا بُدَّ في تحقُّقها من أمر وجودي، فهي وجوديةٌ بنفسها، وسببُها وعِلَّتُها لا بُدَّ أن يكونَ وجوديًّا.

وكلُّ ما لا يكون إلا للموجود فاللهُ تعالى أولى به، ونتيجةُ ذلك أن اللهَ ﷻ أولى أن يُرى؛ لأن اللهَ ﷻ أكملُ الموجودات، فإذا كانت الرؤيةُ أمرًا وجوديًّا، ولا تتعلَّق إلا بأمر وجودي، ولا تحدُثُ إلا بعلة وجودية؛ فاللهُ ﷻ سيكون أَولى من غيره في الرؤية؛ لأن وجودَه أكملُ الموجودات.

وهذه الحُجَّة تقوم على **خمسة أصول،** كلُّ أصل تابعٌ للأصل الذي قبله:

الأصل الأول: أن الرؤيةَ لا تكون إلا للموجود فقط، فالمعدوم لا يُرى.

الأصل الثاني: الرؤيةُ في نفسها أمرٌ وجودي فهي ليست أمرًا عدميًّا.

الأصل الثالث: أن الأمرَ الوجوديَّ لا يتحقَّق بالأمر العدمي.

الأصل الرابع: أن علةَ الرؤية راجعةٌ للوجود؛ لأنها أمرٌ وجوديٌّ؛ فلا تتحقق إلا بأمر وجودي.

الأصل الخامس: أن اللهَ ﷻ أكملُ الموجودات وأولاها بكل أمر يرجع إلى الوجود.

وهذه الحُجَّةُ تقوم على أساس آخرَ؛ وهو قاعدةُ الأكملية المشهورة، وقاعدةُ الأكملية لها صياغةٌ يتداولها طلبة العلم كثيرًا؛ وهي: أن كلَّ كمال في المخلوق لا نَقْصَ فيه من وجه

من الوجوه فاللهُ أولى به، وقد بيَّنَّا فيما مضى أن هذه الصياغةَ تحتاج إلى تعديل قليلٍ؛ لتكون أكثرَ دقةً، فيقال: كلّ كمال ثبت للمخلوق لِمَحْض معنى الوجود؛ فاللهُ ﷻ أولى به.

ومعنى هذا: أن كلَّ كمال اتَّصَف به المخلوقُ؛ لأجل كونه موجودًا؛ فاللهُ تعالى أولى بأن يَتَّصِفَ به؛ لأن وجود الله تعالى أكملُ من غيره.

يقول ابنُ تيميَّةَ في بيان هذا المعنى بعد أن ذكر أن اللهَ ﷻ لا يوصف بالمعاني العدمية: «نُكْتةُ هذه الحُجَّة أن كلَّ حكم ثبت لمحض الوجود، فالوجودُ الواجب أولى به من الممكن، وكذلك من الأمثال المضروبة؛ وهي الأقيسةُ العقلية، ولله المثل الأعلى: أن كلَّ كمال ثبت للوجود؛ فالواجبُ أَولى به من الممكن، وكلَّ كمال يوجد في المرْبوب؛ فالربُّ أولى به من العبد.

وقولُنا في هذه الحجة: «كلُّ حكم ثبت لِمَحْض الوجود» يُخْرِجُ الأحكامَ التي تتضمَّن العدمَ؛ مثلَ الأكل والشرب، فإن ذلك يستلزم كونَ الآكل والشارب أجوفَ بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسامٌ في محلٍّ خالٍ؛ لا سيَّما إذا كان خرج غيره بالتحلل، ويكون بدلَ المتحلِّل؛ فيكون متضمنًا خروجَ شيء من الجسم؛ وذلك نقصٌ؛ وهو صفةٌ عدمية»[١].

النوع الثاني
أدلةُ تحقُّق الرؤية

وهي أدلة سمَعيَّة، والأدلة السمَعيَّة على ذلك كثيرة جدًّا؛ **منها:**

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، والاستدلالُ بهذه الآية على إثبات الرؤية مستفيضٌ في كلام أئمة السلف، وقد فسَّر قولَه سبحانه: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ بأنها تنظُرُ إلى خالقها: عِكْرمة والحسن البصري وعطيةُ العَوفيُّ؛ وهو الذي رجَّحه ابن جرير الطبري، وعدد من أئمة السلف كالإمام أحمد وغيره من العلماء.

ووجهُ الاستدلال بهذه الآية على إثبات رؤية الله ﷻ: أن النظرَ في هذه الآية عُدِّيَ بحرف «إلى»، وأُضِيف إلى الوجه، وهذا التركيبُ إذا ورد في لغة العرب لا يُرادُ به إلا النظرُ بعين الرأس، وقد أشار إلى هذا المعنى ـ أعني: أن لفظَ النظر إذا عُدِّيَ بـ «إلى» وأُضِيف إلى الوجه يُراد به عينُ الرأس ـ الأشعريُّ والباقلَّانيُّ وغيرهما من علماء الكلام.

يقول الأزهريُّ: «من قال: إن معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ بمعنى: منتظِرةٍ، فقد أخطأ؛ لأن العربَ لا تقول: نظرتُ إلى الشيء بمعنى انتظرتُه؛ وإنما تقول: نظرتُ فلانًا؛

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٢/ ٣٦٠).

أي: انتظرتُه، فإذا قلت: نظرتُ إليه، لم يكن إلا بالعين، وإذا قلت: نظرت في الأمر، احتمل أن يكونَ تفكُّرًا وتدبرًا»[١].

اعتراضٌ وجوابُه:

اعترض الْمُعَطِّلة ـ وهم المعتزلةُ ـ على هذا الاستدلال **بعدد من الاعتراضات**:

الاعتراض الأول: أن تعديةَ النظر بـ«إلى» لا يدلُّ على النظر الحقيقي في كل موارده؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا۟ ۖ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٩٨﴾﴾ [الأعراف: ١٩٨]، فاقترن النظرُ بـ«إلى» بنفي الإبصار والرؤية.

ومنه قولُ الشاعر:

وجـــوهٌ نـــاظـــراتٌ يـــومَ بَـــدْرٍ إلـى الـرحـمٰـنِ تـنـتـظِـرُ الـفَـلاحَـا

والناسُ يومَ بدر لا ينظرون إلى الله ولم يَرَوْه بأعينهم، فدلَّ ذلك على أن النظرَ المعَدَّى بـ«إلى» لا يدلُّ على الإبصار الحقيقي.

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيح؛ لأن عدمَ الإبصار المذكور في الآية لم يكن لعدم اقتضاء اللفظ له؛ بل لأن المشارَ إليهم هم الأصنامُ، وهم جمادٌ ليس لهم آلةُ الإبصار، فالآية سيقت مَساق الذمِّ للأصنام بأنها يُفترَضُ فيها أن تكونَ مبصِرةً ومع ذلك فهي لا تبصر.

وأما قول الشاعر فإنه لا حُجَّةَ فيه حتى يثبُتَ قائلُه، وقد نُسِب إلى حسَّانٍ رضي الله عنه ولا تصح نسبتُه.

ثم إن هذا البيت رويٍ بوجه آخر؛ وهو:

وجـــوهٌ نـــاظـــراتٌ يـــومَ بَـــكْـــرٍ إلـى الـرحـمٰـن تـنـتـظِـرُ الـخَـلاصَـا

وهذا الوجهُ لا حُجَّة لهم فيه؛ لأن المرادَ بـ«بكر» هنا: قبيلةٌ من قبائل بني حنيفة، والمرادُ من «الرحمٰن»: مُسَيلمةُ الكذَّاب؛ لأنهم كانوا يسمونه رحمٰنَ اليمامة، فأصحابه كانوا ينظُرون إليه ويتوقَّعون منه التخلُّصَ من الأعداء.

ثم يقال: على التسليم بأن النظرَ المعَدَّى بـ«إلى» قد يدلُّ على غير النظر الحقيقي، فإن هذا ليس هو الأكثرَ في اللغة؛ وإنما الأكثرُ المستفيضُ دلالتُه على النظر الحقيقي، وهذا الأمر كافٍ في إقامة الاستدلال والإلزام به؛ لأن غلبةَ استعماله تدلُّ على أنه الحقيقة[٢].

---

(١) تهذيب اللغة، للأزهري (١٤/ ٢٦٦).

(٢) انظر فيما يتعلق بهذا الاعتراض: التفسير الكبير، للرازي (٣٠/ ٧٣٠)، والفتوحات الإلٰهية في المباحث الأصولية، للطوفي (١/ ١/ ٦٦٨).

الاعتراض الثاني: أن بعض السلف فسَّر النظر في الآية بالانتظار، وهذا القول مرويٌّ عن مجاهد، فقد اشتهر عنه أنه فسَّر قول الله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ قال: أي: تنتظرُ ثوابَها[١].

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح؛ **والجواب عنه من وجهين**:

الوجه الأول: أن قول مجاهد ليس إنكارًا للرؤية؛ وإنما هو تأويلٌ لدليل من أدلتها، ومعنى هذا الكلام: أن مجاهدًا لم يقل هذا التفسير لأنه ينكر الرؤيةَ؛ وإنما قال بهذا التفسير اجتهادًا منه في فَهم نص من النصوص، فلا يصحُّ لأحد أن ينسُبَ إلى مجاهد إنكارَ الرؤية؛ لأن مجاهدًا لم يكن يتحدث عن إثبات الرؤية من عدمها؛ وإنما كان يتحدَّث في تفسير نص من النصوص.

ثم إن مجاهدًا رُوي عنه أنه يرى أن هذه الآيةَ دالةٌ على إثبات الرؤية، فقد قال له رجل: إن أناسًا يقولون: إنه يُرى. فقال: ألا تسمع إلى قول الله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القيامة: ٢٢] يقول: نضِرةٌ من السرور إلى ربها ناظرة»[٢].

ثم على التسليم بأن مجاهدًا كان ينكر الرؤيةَ ـ وهو ليس كذلك ـ فإن إنكارَه لا يدلُّ على أنه يتفق مع المعتزلة؛ لأن مجاهدًا لم يكن ينطلق من الأصول التي ينطلق منها المعتزلةُ؛ إذ لو كان ينطلق من الأصول التي ينطلقون منها لَما اقتصر على إنكار صفة الرؤية، ولأَنْكَرَ جملةً من الصفات الأخرى التي أنكرها المعتزلة، وقد نص مجاهدٌ على إثبات صفة العلو والاستواء والمجيء كما هو الحال عند أئمة السلف.

الوجه الثاني: أن يُقالَ: إن مجاهدًا لا ينكر أن هذه الآيةَ تدلُّ على رؤية الله؛ لأن تفسيرَه بانتظار الثواب لا ينفي عدمَ الرؤية؛ لأن رؤيةَ الله ﷻ يوم القيامة من ثواب المؤمنين؛ بل هي أعظمُ ثواب يُعْطاه المؤمنون، وهذا الوجه أشار إليه القصَّاب؛ حيث يقولُ: «ومن قال: إنها منتظرةٌ تنتظِرُ الثواب، فليس بخلاف لِما دلَّ عليه القرآنُ؛ إذ لا ثوابَ أجلُّ من انتظار رؤية الله سبحانه»[٣].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥] أي: إن الكفار يُحْجبون عن رؤية الله، فعكسه: أن المؤمنين لا يُحْجَبون؛ وإنما يَرَوْن الله ﷻ.

وقد اختلف أئمةُ السلف في تفسير هذه الآية كثيرًا، وأطال ابن جرير كثيرًا في تفسير هذه الآية؛ فبعضُهم قال: محجوبون عن كرامته، وبعضهم قال: محجوبون عن رؤيته.

والصحيح: أنه لا تعارُضَ بين هذين القولين؛ لأن رؤيةَ الله ﷻ أعظمُ كرامةٍ، فمن

---

(١) انظر: جامع البيان، في تأويل آي القرآن، للطبري (٢٤/ ٧٢).

(٢) أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده (٣/ ٧٩٦).

(٣) النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، للقصاب (٤/ ٤٥٤).

حُجِب عن كرامة الله ﷻ من الكفار فمن باب الأولى سيُحْجَبُ عن رؤية الله، فمفهومُ المخالفة منها يدلُّ على أن المؤمنين ليسوا محجوبين عن كرامة الله التي أعظمُها الرؤيةُ.

والاستدلال بهذه الآية على إثبات رؤية الله ﷻ شائع جدًّا عند أئمة السلف؛ بل قد توارد على الاستدلال بها كبارُ أئمة السلف: الإمامُ مالك، والشافعي، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وأحمد، وابن المبارك، فكلهم استدلُّوا بهذه الآية على إثبات رؤية الله ﷻ.

فهؤلاء الأجلَّاءُ كلُّهم تواردوا على الاستدلال بهذه الآية، وهذا التوارد من مظاهر قوة الاستدلال، فإننا إذا وجدنا دليلًا توارد أئمةُ السلف الكبار على الاستدلال به، فهذا أحدُ معالم قوة دلالته.

وهذا الدليلُ اعترض عليه المؤولة ـ المعتزلة ـ فقالوا: المرادُ بالآية أنهم محجوبون عن رحمة الله، ومفهومُها أن المؤمنين ليسوا محجوبين عن رحمة الله، وهذا ليس له تعلُّقٌ بالرؤية، قالوا: لأن إثباتَ الرؤية يقتضي التجسيمَ؛ فلا بُدَّ أن تؤوَّلَ بالرحمة.

وهذه مصادرةٌ، وحملٌ متعسِّفٌ للنصوص على أصولهم الكلامية، فهذه الآيةُ توارد على الاستدلال بها أكابرُ علماء الأمَّة من أئمة السلف على إثبات رؤية الله، ثم يأتي المعتزلةُ لا يحفظون لذلك التوارد قوَّته وجلالتَه، ويحملون الآيةَ على معنًى آخر بناء على أصولهم الكلامية، فضلًا عما في قولهم من مخالفة ظاهر الآية، وادعاء للتقدير فيها، وهو خلاف الأصل.

الدليل الثالث: قولُه تعالى: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٢٣﴾ [المطففين: ٢٣]، وقد استدلَّ بها المؤلفُ على إثبات الرؤية، وفي وجه دلالتها خفاءٌ؛ لأن متعلَّق الرؤية لم يحدَّدْ، وقد فسَّرها عددٌ من العلماء بأنهم ينظُرون إلى ما أعطاهم الله من النعيم، فما الدليلُ على أنهم ينظرون إلى ربهم؟

والصحيح: أنها دالَّةٌ على رؤية الله تعالى؛ لأنها جاءت في سياق نفي رؤية الكفار لربِّهم، فقد سبقها أن الكفَّار محجوبون عن ربهم لا ينظرون إليه، ولهذا يقول ابن القيم: «لقد هضَم معنى الآية من قال: ينظرون إلى أعدائهم يعذبون أو ينظرون إلى قصورهم وبساتينهم، أو ينظر بعضُهم إلى بعضٍ، وكلُّ هذا عدولٌ عن المقصود إلى غيره؛ وإنما المعنى: ينظرون إلى وجه ربهم ضدَّ حال الكفار الذين هم عن ربهم لمحجوبون»[(١)].

الدليل الرابع: قولُه ﷺ: «**إنكم سَتَرَوْن ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تُضامون في رؤيته**»[(٢)]؛ وهذا الحديث مشهور جدًّا؛ بلغ حدَّ التواتر، فقد رواه سبعةٌ وعشرون من الصحابة، وتتبَّعَ طرقَ أحاديثهم الإمامُ الدارقطنيُّ في كتابه «الرؤية».

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٢).

(٢) أخرجه البخاري (٨٠٦)، (٦٥٧٣)، (٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢)، (٢٩٦٨).

ومجموعُ النصوص النبوية التي وردت في أحاديث الرؤية ـ سواءٌ في هذا الحديث أو في غيره من الأحاديث ـ بلغت حدَّ التواتر، وقد حكم عليها بالتواتر عددٌ من العلماء.

ووجهُ الاستدلال بهذا الحديث على إثبات رؤية الله أن النبيَّ ﷺ شبَّه رؤيتنا لله برؤيتنا بالقمر، ورؤيتُنا للقمر حقيقيةٌ عِيانًا بأبصارنَا في جهة العلو، فكذلك رؤيتنا لله ﷻ حقيقيةٌ وعيانًا بأبصارنا، يقول ابنُ تيميَّةَ: «في لفظ للبخاري «عيانًا»، ومعلومٌ أنَّا نرى الشمس والقمر عِيانًا مواجهةً، فيجب أن نراه كذلك، وأما رؤيةُ ما لا نعاين ولا نواجه فهذه غيرُ متصوَّرة في العقل؛ فضلًا أن تكونَ كرؤية الشمس والقمر»[١].

ثم يقال: إن لفظَ الرؤية في هذا الحديث عُدِّي إلى مفعول واحد، والقاعدةُ عند علماء اللغة: أن لفظَ الرؤية إذا عُدِّي إلى لفظ واحد فالمرادُ بها الرؤيةُ البصرية، وإذا عُدِّي إلى مفعولين فالمرادُ به الرؤيةُ القَلْبية والعِلْمية؛ وهي في هذا الحديث عُدِّيَتْ إلى مفعول واحد: «**وإنكم سترون ربكم...**».

اعترض المعتزلةُ على هذا الاستدلال بعدد من الاعتراضات فقالوا:

الاعتراض الأول: المرادُ بالرؤية هنا: الرؤية العِلْميةُ؛ لأن الرؤية تَرِدُ في لغة العرب بمعنى: الرؤية القلبية والرؤية العِلْمية.

ولكن هذا الاعتراضَ غيرُ صحيح؛ **لأمور منها:**

الأمر الأول: أن فيه مصادرةً على لغة العرب، فعلماء العربية لا يقولون: إن كلَّ رؤية تأتي بمعنى الرؤية العِلْمية؛ وإنما قالوا: إذا عُدِّيَتِ الرؤيةُ إلى مفعولين تأتي بمعنى الرؤية العِلْمية، وفي هذا الحديث لم تُعَدَّ الرؤيةُ إلى مفعولين؛ وإنما عُدِّيَتْ إلى مفعول واحد.

الأمر الثاني: لو كان المرادُ بها الرؤيةَ العِلْمية، ويكون معناها: إنكم ستَعْلمون ربَّكم، لَما كان للمؤمنين اختصاصٌ بالرؤية؛ لأن الناسَ كلَّهم سيعلمون ربهم يوم القيامة، وستنكشف الحقائقُ حتى للكفار، والحديثُ جاء في اختصاص المؤمنين.

الاعتراض الثاني: أن هذا الحديث كَذب، أو أن النبيَّ ﷺ نقله عن آخرين، ونقله الصحابةُ إلينا على أنه من قوله، يقول القاضي عبد الجبار: «نجزِمُ بأنه كذبٌ أو حكاه عن قوم»[٢].

وهذا الاعتراضُ من أغرب ما يكون؛ فالحديث متواترٌ، ولو أن القاضي عبد الجبار أتعب نفسه قليلًا في البحث لوجده منتشرًا في كتب الأحاديث، ورواه سبعةٌ وعشرون صحابيًّا، وكلهم يرويه عن النبي ﷺ على أنه من قوله وليس ناقلًا له، فهل من المقبول أن يتوارد ذلك العدد من الصحابة على النقل الخطأ؟!

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٢٦٨).

كان الواجب على من يعتقدُ أن هذا الحديث كذبٌ أن يتتبَّع الأدلة التي عند الآخرين المخالفين له وينقُضَها، ولكنه لم يفعلْ ذلك؛ وإنما اكتفى بإطلاق الأحكام المجرَّدة التي تصادِر الأدلة البينة الظاهرة.

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وهذا أحدُ أبرز الأدلة عند أهل السُّنَّة والجماعة وأشهرها.

الدليل السادس: نصوصُ اللقاء؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَـَٔاتٍ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٥﴾ [العنكبوت: ٥][(١)].

مذهب المعتزلة في قضية الرؤية:

ينكر المعتزلةُ رؤيةَ الله، ويجعلونها من المستحيلات، يقول القاضي عبد الجبار في بيانه: «مما يجب نفيُه عن الله الرؤيةُ، وهذه مسألةُ خلاف بين الناس، وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقَّق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية، الذين لا يكيِّفون الرؤية، فأما المجسِّمة ـ يعني بهم: أهل السُّنَّة ـ فهم يُسَلِّمون أن اللهَ تعالى لو لم يكن جسمًا لَما صح أن يُرى، ونحن نسلِّمُ لهم أن اللهَ تعالى لو كان جسمًا لصح أن يُرى، والكلامُ معهم في هذه المسألة لغوٌ»[(٢)].

وهذا النص مهمٌّ في بيان حقيقة الخلاف في هذه المسألة، وأنه خلافٌ في الأصول، فالقاضي عبد الجبار يذكر أن الخلافَ بين المعتزلة وبين المجسِّمة ـ ويقصد بهم: أهلَ السُّنَّة والجماعة ـ خلافٌ في الأصول؛ ولهذا أشار إلى أنه من اللغو أن نشتغل بالفروع مع الاختلاف في أصولها، فالبحثُ في قضية الرؤية فرعٌ عن البحث في صفة العلو وغيرها من الصفات، وذكر أن الأشعرية يشتركون معهم في إنكار صفة العلو، ومع ذلك أقرُّوا بصفة الرؤية، فالخلاف بينهم متَّجِهٌ؛ لأنه متعلِّقٌ بتحقيق مقتضيات ذلك الإنكار.

أدلةُ المعتزلة على قولهم:

استدلَّ عليه المعتزلةُ بعدد من الأدلة، ولكن لا بُدَّ أن نشير إلى أن المعتزلةَ في هذه القضية لا يُفَرِّقون بين الأدلة العقلية وبين الأدلة السمَعيَّة؛ بل يبدؤون بالأدلة السمَعيَّة، وهذا على خلاف استدلالاتهم في القضايا الأخرى في الأسماء والصفات؛ لأن قضيةَ الرؤية ليست من القضايا التي يتوقَّف عليها صحةُ الوحي، فإنَّا يمكن أن نثبِتَ النبوةَ من غير أن نخوضَ في صفة الرؤية؛ فلما أمكن أن نثبت النبوةَ من غير أن نخوض في صفة الرؤية؛

(١) من أراد أن يقف على أدلة أهل السُّنَّة وأدلة غيرهم في قضية الرؤية فليرجع إلى كتاب: رؤية الله وما يتعلق بها، للدكتور حمد الناصر، فقد توسع في ذلك كثيرًا.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٢٣٢).

أصبح السمعُ غيرَ متوقفٍ على الرؤية، فيمكن أن نستدلَّ بالسمع على الرؤية كما نستدلُّ بالعقل، والقاضي عبد الجبار بدأ بالأدلة السَمَعيَّة قبل الأدلة العقلية لأجل هذا الغرض.

ولكن هذا الصنيع والتسويغ من المعتزلة غيرُ صحيح؛ لأن المعتزلةَ إنما أنكروا الرؤية لأنها تقتضي التجسيمَ، وقد صرحوا بذلك، وهذا يعني: أنهم ينطلقون من أصول عقلية كلية يحاكِمون إليها النصوصَ الشرعية؛ فالأصولُ المؤثرة حقًّا في مذهب المعتزلة هي الأصول العقليةُ، فهي لا تختلف عن البحث في سائر الصفات الإلٰهية.

ولن نذكر كلَّ الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلةُ؛ وإنما سنذكر بعضها، ونبيِّن وجَه الغلط فيها ونشير إلى باقي الأدلة الأخرى إجمالًا، فمن أدلتهم:

الدليل الأول: دليلُ المقابلة؛ وهو دليل عقلي: وفي تصويره يقول القاضي عبد الجبار: «إن الواحدَ منا راءٍ بحاسة، والرائي بالحاسَّة لا يَرى الشيءَ إلا إذا كان مقابلًا، أو حالًّا في المقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن اللهَ تعالى لا يجوز أن يكونَ مقابلًا ولا حالًّا في المقابل ولا في حكم المقابل؛ لأن هذه الأوصافَ لا تكون إلا للأجسام، واللهُ ليس بجسم»(١).

وهذا الاستدلال قائمٌ على إنكار صفة العلو، فإنهم لو لم ينكروا صفةَ العلو لَما استقام لهم هذا الاستدلالُ.

ودليل المقابلة قائمٌ على **ثلاث مقدمات أساسية**:

المقدمة الأولى: أن الرؤيةَ بحاسة البصر لا تكون إلا في اتجاه، فإن الإنسانَ في رؤيته ببصره لا يكون إلا في اتجاه.

المقدمة الثانية: أن كلَّ ما كان في اتجاه فهو جسم.

المقدمة الثالثة: أن اللهَ مُنَزَّهٌ عن الجسمية.

فالنتيجة إذن أن اللهَ مُنَزَّه عن الرؤية وتستحيل رؤيته.

ونحن لا نخالف المعتزلةَ في **المقدمة الأولى**، ولذلك نقول: إن المؤمنين يَرَوْن الله في جهة العلو.

أما المقدمة الثانية؛ وهي: أن كلَّ من كان في جهة فهو جسمٌ، فهذه المقدمة مُجْمَلة، فنقول: ماذا تقصدون بالجهة؟ هل تقصدون بها شيئًا مخلوقًا محدَثًا؟ فنحن نسلِّمُ معكم بأن كلَّ ما كان في جهة مخلوقة فهو مخلوقٌ، أم تقصدون بها من كان في اتجاه ما؟ فإن قصدوا هذا المعنى بالجهة فنحن لا نُسَلِّمُ بأن كل من كان في جهة لا بُدَّ أن يكونَ مخلوقًا؛ فاللهُ تعالى في اتجاه العلو؛ وهو ليس مخلوقًا، فحقيقةُ هذه المقدمة أنها استدلالٌ بمحلِّ النزاع.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٢٤٨).

وأما المقدمة الثالثة؛ وهي: أن اللهَ مُنَزَّهٌ عن الجسمية، فهي مقدمةٌ مُجْمَلة، فنقول لهم: ماذا تقصدون بالجسمية؟ هل تقصدون بالجسمية صفاتِ المخلوقين؟ فنحن نُقِرُّ معكم بأن اللهَ مُنَزَّهٌ عنها، أم تقصدون بالجسميَّة قيامَ الصفات بالذات؟ فإن قصدوا هذا المعنى فنحن لا نُسَلِّمُ لهم بذلك؛ بل نخالفهم؛ فاللهُ تعالى يوصف بقيام الصفات، وإن كنا لا نسلم بإطلاق لفظ الجسمية.

الدليل الثاني: دليلُ الانطباع: وحقيقتُه أن كلَّ ما كان مرئيًّا، فلا بُدَّ أن تنطبع صورتُه في العين، واللهُ سبحانه يتنزَّهُ عن الصورة والمثال، فيستحيل أن يكونَ اللهُ مرئيًّا.

وهذا الدليل نقله الرازيُّ عن المعتزلة؛ وهو قائمٌ على أن حقيقة الرؤية التي تكون للمؤمنين يوم القيامة هي نفسُها الحقيقةُ التي تكون الآن في الدنيا بخواصها، وهذه مقدمة خاطئة، فنحن لا نقول: إن الرؤيةَ التي تكون للمؤمنين يوم القيامة لله ﷻ هي في حقيقتها الرؤيةُ التي تقوم في الأعين الآن وفي خواصها؛ وإنما نقول: هي رؤيةٌ تكون إلى جهة العلو، ولا ندري خواصَّها وكيفيتها.

الدليل الثالث: قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وهذا الدليل دليلٌ محوري عند المعتزلة؛ بل هو الدليلُ الذي ابتدأ به القاضي عبد الجبار، وأطال فيه كثيرًا، وأورد عليه أكثرَ من عشرين اعتراضًا، وأجاب عنها؛ وذلك لأهميته ومحوريته لديهم.

ووجهُ الاستدلال بهذا الدليل عندهم: أن لفظَ الإدراك في هذه الآية قُرِن بالإبصار، ولفظ الإدراك إذا قُرِن بالإبصار لا يدلُّ في لغة العرب إلا على الرؤية؛ فيكون معنى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾: لا تراه الأبصارُ.

ولكن استدلال المعتزلة بهذه الآية غيرُ صحيح، وصنيعُهم هذا يظهر حجمَ الانحراف المنهجي لديهم في مسالك الاستدلال، فهذه الآيةُ ظنيَّةٌ احتماليةٌ في معناها وفي مدلولها، فقصدوا إليها وجعلوها قطعيةً محكَمةً تصرِفُ النصوص الشرعية الواضحة عن دلالتها لأجلها، وهذا انحراف كبير في مسالك الاستدلال.

وبيانُ ذلك أن يُقالَ: إن هذه الآيةَ اختلف العلماءُ في تحديد معناها ومدلولها من لَدُنِ الصحابة إلى من جاء بعدهم، فقد حكى ابنُ جرير الطبري(١) في معناها **قولين**:

القول الأول: أن معناها: نفيُ الإدراك والإحاطة وليس الرؤية، وهذا القول منقولٌ عن ابن عباس وقتادةَ والعَوفي وغيرهم، يقول ابن عباس: «لا يحيط بصرُ أحد بالملك»(٢)،

---

(١) انظر: جامع البيان، في تأويل آي القرآن، للطبري (١٢/ ١٣).

(٢) جامع البيان، في تأويل آي القرآن، للطبري (١٢/ ١٣).

وقد ذكر ابن جرير بأنهم استدلُّوا على قولهم بعدد من الأدلة من القرآن وغيره.

القول الثاني: أن معناها: نفيُ رؤية النبي ﷺ ربَّه في الدنيا، وهذا القول منقول عن عائشة والسُّديِّ، فعن عامر عن مسروق قال: قلت لعائشة: يا أُمَّتاه: هل رأى محمدٌ ﷺ ربه؟ فقالت: «لقد قَفَّ شَعَري مما قلت، أين أنت من ثلاثٍ، مَن حدَّثَكَهنَّ فقد كذب، من حدَّثك أن محمدًا ﷺ رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾»[1]. فظاهرُ استدلال عائشة ﵂ أن المرادَ من الآية نفيُ الرؤية بالعين.

ومن قالوا بهذا القول اختلفوا؛ فمنهم من جعل نفيَ الرؤية متعلقًا بالدنيا، ومنهم من جعله متعلقًا بالظالمين والكفار، ومنهم من جعله متعلقًا بقوة الرؤية وطبيعتها، فرؤيةُ الإنسان بعينه ليست كرؤية الله تعالى بعينه، وغير ذلك من المعاني.

فالصحابة ومن بعدهم مختلفون في تحديد المراد من الآية، واختلافُهم يدلُّ على أنها محتمِلةٌ في دلالتها، فلا يصحُّ أن تحوَّلَ إلى آية قطعية في الدلالة تُحاكَم إليها النصوص الأخرى؛ وإنما لا بُدَّ أن يقع التعاملُ معها بما يناسب قدرَ دلالتها، وهذا ما سلكه الطبريُّ؛ حيث يقولُ بعد أن انتهى من عرض حُجَج القولين في فهم الآية: «الصواب من القول في ذلك عندنا ما تظاهرت به الأخبارُ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إنكم ستَرَون ربكم يوم القيامة كما تَرَوْن القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس ليس دونها سحابٌ**»، فالمؤمنون يرونه، والكافرون عنه يومئذ محجوبون؛ كما قال جلَّ ثناؤه: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]»[2]، فاعتمد على جملةِ ما جاء في نصوص الشريعة عن تلك الآية، ولم يقتصرْ على دليل واحد فقط.

ولا يمكن للمعتزلة أن يثبتوا بأن دلالةَ تلك الآية قطعيةٌ مع وجود اختلاف الصحابة، والواجبُ المنهجي عليهم وعلى غيرهم أن يرجعوا إلى النصوص الأخرى، فإذا رجعوا وجدوا دلالتها ظاهرةً في ثبوت الرؤية لله تعالى يوم القيامة.

وحاصلُ ما سبق: أن استدلالَ المعتزلة بتلك الآية على نفي الرؤية يوم القيامة باطلٌ؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن المراد بالإدراك هنا: الإحاطةُ وليس مجرَّد الرؤية، فمعنى الإدراك أخصُّ من معنى الرؤية؛ فإنك قد ترى شيئًا ولا تُحيط به؛ وهو قولٌ مرويٌّ عن جملة من أئمة السلف، ودلَّت عليه نصوصٌ شرعية متعددة.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨٥٥).

(٢) جامع البيان، في تأويل آي القرآن، للطبري (١٢/ ٢٠).

وفي بيان هذا الوجه يقول ابن حزم: «احتجَّت المعتزلة بقوله ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾، وهذا لا حُجَّةَ لهم فيه؛ لأن اللهَ تعالى إنما نفى الإدراك، والإدراكُ عندنا في اللغة معنًى زائدٌ على النظر؛ وهو معنى الإحاطة، ليس هذا المعنى في النظر والرؤية، فالإدراكُ منفيٌّ عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة؛ بُرهان ذلك قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ [الشعراء: ٦١ ـ ٦٢]، ففرَّق اللهُ ﷻ بين الإدراك والرؤية تفريقًا جليًّا؛ لأنه تعالى أثبت الرؤية بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ﴾، وأخبر تعالى أنه رأى بعضُهم بعضًا، فصحَّت منهم الرؤيةُ لبني إسرائيل، ونفى اللهُ الإدراكَ بقول موسى ﷺ لهم: ﴿كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾»[1].

الأمر الثاني: أنَّا لا ننكر أن لفظ «الإدراك» إذا قُرِن بالإبصار أنه بمعنى الرؤية بالعين، كما رُوي عن عدد من أئمة السلف، ولكن ذلك لا يعني نفيَ الرؤية بالعين في كل مقام وفي كل حال؛ وإنما المراد نَفْيُها في الدنيا، فلا يصحُّ الاعتمادُ على الآية في تعميم النفي، وهذا هو الواجبُ في الشريعة؛ لأن فيه جمعًا بين النصوص، وأيُّ وجه يؤدي إلى إمكان الجمع بين النصوص هو أَولى من الوجه الذي يؤدي إلى الأخذ ببعض النصوص وترك بعضها؛ إذ هذا الوجهُ سيكون مقدَّمًا على أي وجه ذكره المعتزلةُ في الاستدلال.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]. ووجهُ الاستدلال: أن «لن» تفيد التأبيدَ، فيكون معنى الآية: إنك لن تراني، ولن تراني في المستقبل، ولا يمكن أن أُرى.

واستدلال المعتزلة بهذه الآية لا يختلف عن استدلالهم بالتي قبلها، فإنهم اعتمدوا على معنًى ظنيٍّ احتمالي في قضية شرعية قطعية، جاءت فيها نصوصٌ بيِّنةٌ، هي أقوى مما يستدلون عليه.

فاستدلال المعتزلة يقوم على أن «لن» في اللغة تفيد التأبيدَ، وهذا غيرُ صحيح، فهي قد تفيدُه وقد لا تفيده، والمؤثِّرُ في ذلك السياق والقرائنُ، وقد جاء استعمالها في القرآن كثيرًا في الدلالة على التأبيد؛ ومن ذلك قولُه تعالى عن مريم: ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَـٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾﴾، فلو كانت «لن» تفيدَ تأبيدَ النفي لوقع التعارضُ بينها وبين كلمة اليوم؛ لأن اليومَ محدَّدٌ معيَّنٌ، وهذا ينافي تأبيدَ النفي.

وقد خالفهم عدد من علماء اللغة، وبيَّنوا أن إطلاقَ القول بأنها تفيد التأبيدَ غيرُ صحيح، يقول ابن مالكٍ[2]:

---

(١) الفصل، في الملل والأهواء والنحل (٣/ ٢).

(٢) شرح الكافية الشافية، لابن مالك (٣/ ١٥١٥).

ومن رأى النفي بلن مؤبَّدًا فقولَه ارْدُدْ وخلافَه اعضُدَا

بل إن الزمخشريَّ نفسَه نصَّ على أن «لن» لا تفيد التأبيد؛ حيث يقولُ: «لن كـ «لا» في النفي، إلا أن في «لن» معنى التأكيد، ولا تكون للتأبيد، فلو كانت للتأبيد لَما جاز التحديدُ»[١].

فظهر من التقريرُ السابق أن استدلالَ المعتزلة بتلك الآية على نفي الرؤية يوم القيامة غيرُ صحيح؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن دلالةَ «لن» على التأبيد غيرُ محقَّقة وليست قاطعةً؛ وإنما فيها خلافٌ وتفصيل وظنٌّ واحتمال[٢]، فلا يصحُّ أن يعتمَدَ عليها في صرف النصوص الظاهرة، التي توارد أئمةُ السلف على كونها دالةً على رؤية الله يوم القيامة؛ وإنما يجب فهمُها بناءً على دلالة تلك النصوص الظاهرة.

ولهذا حين وصل ابنُ كثير إلى هذه الآية وذكر قولَ المعتزلة قال: «وهذا أضعفُ الأقوال؛ لأنه قد تواترت الأحاديثُ عن رسول الله ﷺ بأن المؤمنين يرون اللهَ في الدار الآخرة، كما سنوردها عند قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٤]، وقوله تعالى إخبارًا عن الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]»[٣]، فجمع بين النصوص الشرعية، ورَجَع دلالةَ تلك الآية إلى النصوص الظاهرة في دلالتها.

الأمر الثاني: أنه على التسليم بأنها تفيد التأبيدَ، فالتأبيدُ فيها ليس مُطْلقًا؛ وإنما هو متعلقٌ بمقام الدنيا ونحن نقول بذلك، فمقامُ الدنيا لن يرى أحدٌ فيه الله ﷻ بعينه، وهذا الوجه يجب أن يكونَ مقدمًا على الوجه الذي ذكره المعتزلة؛ لأن فيه جمعًا بين نصوص الشريعة، وكلُّ وجه فيه جمعٌ بين نصوص الشريعة يكون أَولى بالتقديم من الوجه الذي فيه أخذٌ ببعض نصوصها وتَرْكٌ لبعضها.

مذهب الأشاعرة في صفة الرؤية:

يقرُّ الأشاعرة بأن اللهَ ﷻ يُرى يوم القيامة، وصرح بعضهم بأنه يُرى بالأبصار، ولكنهم قالوا: إن اللهَ ﷻ يُرى لا في جهة، فالرائي لله لا يراه أمامه، ولا خلفه، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال؛ وإنما يراه لا في جهة، يقول اللقانيُّ:

ومنه أن يُنظَرَ في الأبصار لكن بلا كيفٍ ولا انحصارِ

---

(١) حواشي المفصل (١٧٩).

(٢) انظر: بحث قضايا النحو العربي، لإبراهيم النعيمي، وهو منشور في الشبكة.

(٣) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٣/٤٣٨).

أي: ومما يثبَتُ لله ﷻ أن يَراه الناس بالأبصار بلا كيف ولا انحصار، ثم ذكر في شرحه لمنظومته أن المرادَ بقوله: «لا كيف»؛ أي: بلا جسميةٍ ولا جهة[١]؛ أي: أن اللهَ ﷻ يُرى بلا جهة.

ولهذا فسَّر عدد من علماء الأشاعرة الرؤيةَ لله بأنها انكشافٌ يخلقه الله بالعين، يرى الإنسانُ به الموجودَ من غير أن يكونَ مقابلًا له، يقول البَيْجوريُّ: «الرؤية قوةٌ يجعلها الله في خلقه، لا يُشترط فيها مقابلةُ المرئي، ولا كونُه في جهة ولا حيِّز ولا غير ذلك»[٢]، ويقول العصامُ: «قوله: «بمعنى الانكشاف التام بالبصر»؛ أي: المرادُ الانكشافُ التام لا على ما تعتاده النفسُ من إدراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة بإحاطة الخطوط الشراعية به»، ثم قال: «إن اللهَ ﷻ يخلق صفةً للعبد قائمةً بذاته يدرك بها ذاتَ الله على نحو إدراك الأشياء بالبصر»[٣]، ثم ذكر أنه لا فرْقَ بينهم وبين المعتزلة في تفسير الرؤية الله ﷻ إلا في اللفظ.

وسببُ قول الأشاعرة بهذا القول ـ أن اللهَ يرى لا في جهة ـ أنهم سلَّموا بدلالات النصوص الشرعية على إثبات رؤية الله ﷻ، وسلموا للمعتزلة والْمُعَطِّلة بإنكار العلو، فاضطروا إلى أن يأتوا بقول يجمع بين هذا الخلط وبين الأصول؛ فجاؤوا بهذه النظرية، والأشاعرةُ في قولهم هذا وقعوا في **أنواع من الأغلاط**:

الغلط الأول: أنهم خالَفوا الضرورةَ الوجودية التي يجدها الإنسان في نفسه من أن الرؤيةَ لا بُدَّ أن تكونَ في جهة، وهذا ما دلَّت عليه النصوصُ الشرعية؛ يقول ابنُ تيميَّةَ: «في لفظ للبخاري «عيانًا»، ومعلومٌ أنا نرى الشمس والقمر عيانًا مواجهةً، فيجب أن نراه كذلك، وأما رؤيةُ ما لا نعاين ولا نواجه فهذه غيرُ متصوَّرة في العقل؛ فضلًا أن تكونَ كرؤية الشمس والقمر، ولهذا صار حذَّاقهم ـ أي: الأشاعرةِ ـ إلى إنكار الرؤية، وقالوا: قولُنا هو قولُ المعتزلة في الباطن، فإنهم فسَّروا الرؤيةَ بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا نُنازعُ فيه المعتزلةَ»[٤].

الغلط الثاني: أنهم تناقضوا؛ حيث إنهم أقرُّوا بالنصوص التي جاءت في صفة الرؤية وألزموا بها المعتزلة، وأنكروا النصوصَ التي جاءت في صفة العلو، مع أن النصوصَ التي جاءت في صفة العلو أكثرُ عددًا، وأظهر دلالةً، ومع ذلك لم يأخذوا بها وأخذوا بالنصوص الأقل عددًا والأضعف دلالةً.

---

(١) انظر: هداية المريد، لجوهرة التوحيد، للقاني (١/ ٦٣٨).

(٢) تحفة المريد، على جوهرة التوحيد (١٩٢).

(٣) حاشية العصام مع شرح التفتازاني على النفسية (٩١).

(٤) مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٥).

وهذا القول الذي ذكره الأشاعرةُ في تفسير رؤية الله هو في الحقيقة إنكارٌ للرؤية، ورجوعٌ إلى مذهب المعتزلة، ولهذا صرح عددٌ من علماء الأشاعرة بأن الخلاف بينهم وبين المعتزلة في هذه القضية خلاف لفظيٌّ، يقول الرازيُّ: «اعلم أن التحقيق في هذه المسألة ـ يعني: مسألةَ الرؤية ـ أن الخلاف فيها يقرُب أن يكونَ لفظيًّا»[١]، وأشار أبو نصر السِّجزيُّ إلى هذا المعنى، فذكر أن هناك مسائلَ الخلافُ فيها بين المعتزلة والأشاعرة خلاف لفظي، وضرب مثالًا بقضية الرؤية[٢].

وأما قول الأشاعرة بأن الخبر يدلُّ على أنهم يرونه لا في جهة، وأن قولَه: «**لا تُضامون**» معناه: لا يضمُّكم جهةٌ واحدة في رؤيته، فإنه لا في جهة: فهذا تفسير للحديث بما لا يدلُّ عليه ولا قاله أحد من أئمة العلم؛ بل هو تفسير منكَر عقلًا وشرعًا ولغةً، فإن قوله: «**لا تضامون**» يروى بالتخفيف: أي: لا يلحقُكم ضيمٌ في رؤيته كما يلحق الناسَ عند رؤية الشيء الحسَن كالهلال، فإنه قد يلحقهم ضَيمٌ في طلب رؤيته حين يرى؛ وهو سبحانه يتجلى تجليًا ظاهرًا، فيرونه كما ترى الشمس والقمر بلا ضيمٍ يلحقهم في رؤيته، وهذه الرواية المشهورة.

وقيل: «**لا تضامُّون**» بالتشديد؛ أي: لا ينضَمُّ بعضُكم إلى بعض كما يتضامُّ الناس عند رؤية الشيء الخفي كالهلال، وكذلك تُضارُون وتُضارُّون... وبكل حال فهو من التضامِّ الذي هو مضامَّةُ بعضهم بعضًا، ليس معناه: أن شيئًا آخر لا يضمُّكم؛ فإن هذا المعنى لا يقال فيه «لا تضامون» فإنه لم يقل: «لا يضُمُّكم شيءٌ»[٣].

الأصل الذي قام عليه قول الأشاعرة في قضية الرؤية:

اعتمد الأشاعرةُ على أصل عقلي مشهور، هو أن الوجودُ هو أصلُ الرؤية، فقالوا: كلُّ موجود يصح أن يُرى، واللهُ موجود؛ فاللهُ يمكن أن يُرى.

وللأشاعرة أصول عقلية أخرى أقاموا عليها إمكان الرؤية، ولكن الأصل السابق من أكثر الأصول العقلية انتشارًا بينهم.

وهذا الأصل عليه اعتراضات كثيرة، وقد أورد الرازي منها عشرة في بعض كتبه، ثم قال: «وأنا غير قادر على الجواب عنها، فمن قدَر على الجواب عنها أمكنه أن يتمسَّك بهذه الطريقة»[٤]، وقال ابن التِّلْمِساني: «وقد تصدَّى جماعة من الفضلاء للجواب عنها،

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٢/ ٤٠٤).

(٢) انظر: رسالة السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (٢٠٣).

(٣) مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٥).

(٤) الأربعين، في أصول الدين، للرازي (١٩١).

وكان شيخُنا تقي الدين يقول: إن بعضها لا يمكن الجوابُ عنه بما يشفي الغليلَ ـ قال ابنُ التِّلمساني ـ وهو الصحيح»[(١)].

وقد الْتزم بعضُ الأشاعرة نتيجةً لهذا الأصل أن يكونَ الطَّعمُ مرئيًّا، والصوت مرئيًّا؛ لأن الصوت موجود؛ لأن كلَّ موجود يُرى، وهذا مناقض للضرورة.

إشكال:

ما الفرق بين هذا الأصل والأصل الذي اعتمد عليه أهلُ السُّنَّة؛ مِن أن اللهَ ﷻ أولى بالوجود، فهو أولى بأن يرى كما سبق بيانه؟

والفرق يتحصَّلُ في أن يُقالَ بأن هناك فرقًا بين جملتين؛ **الأولى**: كلُّ موجود يمكن أن يُرى. **والثانية**: الرؤية لا يمكن أن تكونَ إلا لأمر موجود. وبين الجملتين فرق كبير.

فنحن لا نقول: إن كلَّ موجود يُرى؛ وإنما نقول: إن الرؤيةَ لا تكون إلا لأمر موجود، والأشعرية يقولون: إن كل موجود يُرى، فظهر بهذا الفرقُ الكبير بين المسلكين، وقد اهتم ابن تيميَّةَ كثيرًا بهذا التفريق، وذكره في عدد من المواضع.

نقض مذهب الأشعرية في قولهم: إن اللهَ يُرى لا في جهة:

دلَّت النصوص الشرعيةُ على أن ما ذهب إليه الأشاعرةُ من أن اللهَ يرى لا في جهة قولٌ باطل؛ وذلك من **عدة أوجه**:

الوجه الأول: طبيعةُ الرؤية البصرية نفسها، فهي لا تكون إلا في جهة، فمن ادَّعى قولًا آخر فعليه أن يقيم الدليلَ، وهم لم يقيموا الدليل بخصوص هذه القضية.

الوجه الثاني: قول النبي ﷺ: «**فإنكم ستَرَون ربَّكم كما ترون الشمس صَحْوًا، وكما ترون القمر صَحْوًا**»[(٢)]، فشبَّه النبي ﷺ رؤية المؤمنين لربهم برؤيتهم للقمر ورؤيتهم للشمس، ورؤيةُ الناس للقمر والشمس تكون في جهة العلو.

الوجه الثالث: قول النبي ﷺ: «**لا تُضامون في رؤيته**»؛ أي: لا تتزاحمون في رؤيته، فلو كانت رؤيةُ الله ﷻ في غير جهة لَما كان لهذا القيد معنًى؛ وإنما ذكَر هذا القيدَ ليبين أن اللهَ ﷻ سيكون عاليًا على الناس، والأمورُ العالية كالقمر لا يتضامُّ الناس في رؤيتها.

تفاريعُ متعلقة بقضية الرؤية:

بقيت تفاريعُ كثيرة تتعلَّق بصفة الرؤية، لا يحق البحث فيها إلا بعد الإثبات، **وسنذكر سبعَ تفاريعَ سردًا**:

---

(١) شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني (٣٨٦).

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٤)، (٤٨٥١)، (٧٤٣٤)، (٧٤٣٥)، (٧٤٣٦)، ومسلم (٦٣٣).

الفرع الأول: هل رأى النبيُّ ﷺ ربَّه ليلة المعراج أم لا؟

وهذه المسألةُ فيها خلافٌ طويل بين علماء السلف، ولن ندخُلَ في ذلك، ولكن سنشير فيها إلى قضية واحدة فقط؛ وهي تحقيقُ مذهب الصحابة في هذه القضية، هل الصحابة مختلفون في هذه القضية أم لا؟

وقد اختلف علماءُ السلف في حكاية مذهب الصحابة، فمنهم من يقول: الصحابة مختلفون في رؤية النبي ﷺ، ومنهم من يقول: الصحابةُ مجمِعون على أن النبيَّ ﷺ لم يَرَ ربه بعينه.

وممن قال هذا القول: الدارميُّ وابن تيميَّةَ، وابن القيم، وابن كثير، فكلُّهم ذكروا أن هذه المسألة ليست من محال الاختلاف بين الصحابة، يقول ابنُ تيميَّةَ: «ليس في الأدلة ما يقتضي أنه رأى ربَّه بعينه، ولا ثبت ذلك عن أحد من الصحابة»[١]. ويقول ابن كثير: «من روى عنه ـ يعني: عن ابن عباس ـ بالبصر فقد أغرب، فإنه لا يصحُّ من ذلك شيء عن الصحابة»[٢].

الفرع الثاني: هل يمكن أن يُرى اللهُ ﷻ في المنام أم لا؟

الفرع الثالث: هل الكفَّار والمنافقون يرون الله ﷻ يوم القيامة أم لا؟

الفرع الرابع: ما المواطنُ التي يرى فيها المؤمنون ربهم يوم القيامة؟

الفرع الخامس: وقتُ رؤية المؤمنين لله في الجنة هل يرونه كل يوم أم كل جمعة؟

الفرع السادس: هل النساءُ يرون اللهَ في الجنة أم لا؟

الفرع السابع: هل الملائكةُ يرون الله أم لا؟



ثم قال المؤلف: «وهذا البابُ في كتاب الله كثيرٌ، ومن تدبَّر القرآن طالبًا الهُدى تبيَّن له طريق الحق».

يريد ابن تيميَّةَ أن يقول: إن نصوصَ الآيات التي جاءت في قضية الصفات كثيرةٌ جدًّا، وقد ذكرنا ذلك في الدرس الثامن عشر، وذكرنا أنها بلغت الآلاف.

ويؤكد ابن القيم هذا المعنى فيقول: «غالبُ سور القرآن بل كل سورة في القرآن فهي

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٥١٠).

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/ ٣١٦)، وكثيرًا ما يذكر ابن تيمية في التمثيل على الخلاف الذي يقع بين الصحابة في مسائل العقائد قضية رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء، وهذا مشكل، إلا أن يقال: هو ينقل الخلاف على ما هو مشهور ومُقَر عند كثير من العلماء.

متضمِّنة لنوعي التوحيد؛ بل نقول قولًا كليًّا: إن كلَّ آية في القرآن فهي متضمِّنة للتوحيد، شاهدةٌ به، داعيةٌ إليه، فإن القرآن: إما خبرٌ عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيدُ العلمي الخبري، وإما دعوةٌ إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلعِ كل ما يُعبَد من دونه، فهو التوحيد الإراديُّ الطلبي، وإما أمرٌ ونهي، وإلزامٌ بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوقُ التوحيد ومكمِّلاته، وإما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا، وما يُكْرمهم به في الآخرة، فهو جزاءُ توحيده، وإما خبرٌ عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النَّكال، وما يحلُّ بهم في العُقْبى من العذاب، فهو خبر عمن خرج عن حكم التوحيد؛ فالقرآنُ كلُّه في التوحيد وحقوقه وجزائه وفي شأن الشِّرك وأهلِه وجزائهم»(١).

وإنما كان الأمرُ كذلك؛ لأن حاجةَ النفوس إلى معرفة ربها أعظمُ من كل حاجة، يقول ابنُ تيميَّةَ: «لَمَّا كانت حاجةُ النفوس إلى معرفة ربها أعظمَ الحاجات، كانت طرقُ معرفتهم له أعظمَ من طرق معرفة ما سواه، وكان ذكرُهم لأسمائه أعظمَ من ذكرهم لأسماء ما سواه، وله سبحانه في كل لغة أسماءٌ، وله في اللغة العربية أسماءٌ كثيرة»(٢).

قوله: (ومن تدبَّر القرآن طالبًا الهُدى تبيَّن له طريقُ الحق) يؤكد حقيقةً مِن أعظم الحقائق التي يقوم عليها منهج أهل السُّنَّة؛ وحاصلُه: أن النَّجاة كلَّ النجاة في اتباع ما دلَّت عليه النصوص الشرعية، فهي الطريقُ الأمثل في بيان ما يوصِل إلى الحق؛ لأنها اتَّصَفت بكل الأوصاف الموجِبة للاتباع، فهي أبلغُ الكلام وأوضحُه، وقائلُها مُتَّصِفٌ بالعلم التام والرحمة التامة والصدق التام، وتمامِ النصح والحرص على الهداية؛ يقول ابنُ تيميَّةَ: «بيَّن اللهُ تعالى على لسان رسوله ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدى اللهُ به عباده، وكشَف به مرادَه.

ومعلومٌ للمؤمنين أن رسولَ الله ﷺ أعلمُ بذلك من غيره، وأنصحُ للأمة من غيره، وأفصحُ من غيره عبارةً وبيانًا؛ بل هو أعلمُ الخلق بذلك، وأنصحُ الخلق للأمة، وأفصحُهم، وقد اجتمع في حقه ﷺ كمالُ العلم والقدرة والإرادة، ومعلومٌ أن المتكلِّمَ والفاعلَ إذا كمُل علمُه وقدرته وإرادته، كمُل كلامُه وفعله؛ وإنما يدخل النقصُ إما من نقص علمه، وإما من عجزه عن بيان علمه، وإما لعدم إرادته البيان.

والرسولُ ﷺ هو الغايةُ في كمال العلم، والغايةُ في كمال إرادة البلاغ المبين، والغايةُ في القدرة على البلاغ المبين، ومع وجود القدرة التامة، والإرادة الجازمة: يجب وجودُ المراد، فعُلِم قطعًا أن ما بيَّنه من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر حصل به مرادُه من

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤١٧).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٣١).

البيان، وما أراده من البيان هو مطابِقٌ لعلمه، وعلمُه بذلك هو أكملُ العلوم، فكلُّ مَن ظَنَّ أن غيرَ الرسول ﷺ أعلمُ بها منه، أو أكملُ بيانًا منه، أو أحرصُ على هدْي الخلق منه، فهو من الملحدين لا من المؤمنين»[(١)].

وفي هذا التقرير تنبيهٌ على أصول الغلط التي وقع فيها الزائغون عن طلب الهداية من القرآن، فإنهم إما يدَّعون أن القرآنَ ليس أصلًا في بناء الأصول عن أسماء الله أو صفاته أو أن يدَّعوا أنه لا يدلُّ بظاهره على ما يريده اللهُ عن أسمائه وصفاته، أو يقولون بأن ألفاظَ القرآن لا تدلُّ على اليقين في أسماء الله وصفاته، وكلُّ ذلك ضلالٌ مبينٌ مناقِضٌ لمقاصد إنزال القرآن إلى العباد.



(١) الفتوى الحموية (٢٨٠).

«فصلٌ فيما جاء في السُّنَّة من إثبات الصفات لله تعالى»

صياغةُ عنوانٍ بهذه الجملة هي الصياغةُ الصحيحة المناسبة لمقصد المؤلف في «العقيدة الواسطية»، وفي بعض نسخ «الواسطية» صِيغَ هذا الفصلُ بصياغة أخرى، فقيل فيه: «**فصلٌ في سُنَّة النبي ﷺ**»، وهذه الصياغة غيرُ صحيحة؛ لأن المؤلفَ لا يقصد إلى بيان سُنَّة النبي ﷺ ومنزلتها ومفهومها ونحو ذلك؛ وإنما يقصِدُ إلى هدف محددٍ معلوم؛ وهو التمثيلُ على الصفات الإلهية بالأحاديث النبوية.



 **يقول المؤلف في هذا الفصل: «ثم سُنَّةُ رسول الله ﷺ تفسِّر القرآن، وتبيِّنه، وتدل عليه، وتعبِّرُ عنه، وما وصف الرسولُ به ربَّه من الأحاديث الصحاح التي تلقَّاها أهلُ المعرفة بالقبول، وجب الإيمانُ بها كذلك».**

قدَّم المؤلفُ بهذه المقدمة المختصرة قبل كلامه على ذكر أفراد الأحاديث، وفي هذا الموطن من «الواسطية» اختلفت مسالكُ الشرَّاح في التعليق عليه، فمنهم من أخذ يتوسَّع في تعريف السُّنَّة وإطلاقاتها عند العلماء، ومنهم من أخذ يتوسَّع في علاقة السُّنَّة بالقرآن، وذكر العلاقاتِ المشهورة في كتب أصول الفقه، ونحو ذلك من المسائل، وبعضهم أخذ يذكر شروطَ الاستدلال بالسُّنَّة النبوية، وانقسامَها إلى متواتر وآحاد، إلى نحو ذلك من التفاصيل المعروفة.

وكلُّ هذه المسالك ليست دقيقةً؛ لأنها تخالف مقصدَ المؤلف، والأفضلُ في شروح المتون أن يتمَحْوَرَ الشرَّاحُ على ما يقصده المؤلف؛ فيتوسَّعون في بيان مقصده ومراده، ولا يدخلوا أشياءَ أخرى لمناسبات قد لا تكون قريبةً ولا مسوَّغةً لكثير من المدخولات التي يُدْخلونها في مسائل العلم.

ومع ذلك فبعض الشراح وقع في أغلاطٍ تفسيرية وأغلاط في الفهم في هذا الموطن

كما سيأتي التنبيهُ عليه، ونحن في التعليق على هذا الموطن سنقتصر على **ثلاث قضايا** أساسية تَزيدُ من تأكيد فكرة المؤلف وتعمّقُ البحث فيها:

القضية الأولى: أن السُّنَّةَ النبوية لا تختلف عن القرآن في إثبات الصفات الإلٰهية من حيث الكثرةُ والعدد، يقول ابنُ تيميَّةَ: «القرآنُ يدُلُّ على هذا الأصل ـ أي: إثباتِ الصفات الاختيارية ـ في أكثر من مائة موضع، وأما الأحاديثُ الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب»[(١)].

فهذا التقريرُ يؤكد أن السُّنَّةَ في إثباتها للصفات الإلٰهية لا تقِلُّ عن القرآن؛ بل قد تكون أكثرَ من القرآن من حيث العددُ والكثرة، وقد اهتم الأئمةُ بأحاديث الصفات، وصنَّفوا فيها كتبًا مفردةً، ومن أول من صنف في أحاديث الصفات حمَّادُ بن سلمة، فإنه ألَّف كتابًا أسماه «الصفات»، وقد اشتَهر الإمامُ حمَّادُ بن سلمة بهذا المعنى، وعُرِف عنه الاهتمامُ بكثرة الحديث في أحاديث الصفات وبثِّها بين الناس، يقول الذهبيُّ عن حماد بن سلمة: «كان رَحِمَهُ اللهُ من أئمة السُّنَّة لَهِجًا ببَثِّ أحاديث الصفات»[(٢)]، ويقول الذهبيُّ عن الثوري: «قد بثَّ هذا الإمامُ ـ الثوريُّ ـ الذي لا نظيرَ له في عصره شيئًا كثيرًا من أحاديث الصفات»[(٣)].

وممن أفرد أحاديثَ الصفات بمؤلفات مفردةً أبو نعيم الأصبهانيُّ وأبو القاسم الأزجيُّ وابن سُريج وابن منده، وغيرهم كثير؛ بل إن الأئمة اهتموا بأحاديث الصفات كثيرًا، فسَعَوا إلى تبويبها وتقسيمها وتفريعها ونحو ذلك، وقد تحدَّث ابنُ تيميَّةَ رَحِمَهُ اللهُ في مقطوعةٍ طويلة شرح فيها اهتمامَ أئمة السُّنَّة بأحاديث الصفات؛ فقاول: «إن كتبَ الصحاح والسنن والمسانيد هي المشتملةُ على أحاديث الصفات؛ بل قد بُوِّب فيها أبوابٌ؛ مثلُ كتاب التوحيد والرد على الزنادقة والجَهْميَّة، الذي هو آخِرُ كتابٍ في «البخاري»، وكتابِ الردِّ على الجَهْميَّة في «سنن أبي داود»، وكتاب النعوت في «سنن النسائي»، فهو مفرد لجمع أحاديث الصفات، وكذلك تضمَّن كتب السُّنَّة من «سنن ابن ماجه»، وكذلك تضمَّن «صحيح مسلم»، و«جامع الترمذي»، و«موطأ مالك»، و«مسند الشافعي»، و«مسند أحمد بن حنبل»، و«مسند أبي قُرَّة الزبيدي»، و«مسند أبي داود الطيالسي»، و«مسند ابن وهب»، و«مسند أحمد بن منيع»، و«مسند مسدَّد»، و«مسند إسحاق بن راهويه»، و«مسند محمد بن أبي عمر العَدنيِّ»، و«مسند أبي بكر بن أبي شيبة».

إلى أن قال: «دع ما قبل ذلك من مصنفات حمَّاد بن سلمة، وعبد الله بن المبارك، و«جامع الثوري»، و«جامع بن عيينة»، ومصنفات وكيع، وهشيم، وعبد الرزاق، وما لا

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٢٣٣).
(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٤٤).
(٣) انظر: العلو، الذهبي (١/ ١٣٨).

يُحصيه إلا اللهُ، دع ما قبل ذلك من المصنفات»[١].

القضية الثانية: علاقةُ السُّنَّة بالقرآن في باب الصفات، **وقد أشار المؤلف إلى هذه العلاقة في «الواسطية» في قوله: (ثم سنَّةُ رسول الله ﷺ تفسر القرآن، وتبينه، وتدلُّ عليه، وتعبِّرُ عنه).**

وهذه العبارة هي نصُّ عبارة الإمام أحمد نقلها ابنُ تيميَّةَ رحمه الله إلى «الواسطية»، والمؤلف أراد بهذه المقطوعة أن يذكُرَ علاقة السُّنَّة بالقرآن في الصفات الإلٰهية، ولكن العباراتِ التي ذكرها ليست تقسيمًا؛ وإنما تمثيلٌ، فلم تأتِ من ابن تيميَّةَ في مقام التأصيل وبيان الأقسام؛ وإنما في مقام مُطْلق التوضيح.

وفي مثل هذه المقامات لا بُدَّ من التنبيه على أنه ينبغي على طالب العلم ألا يقِفَ عند مثل هذه العبارات التي جاءت لأجل مُطْلق التوضيح؛ فيأخُذَ منها تقسيمًا؛ لأن المؤلف لم يقصِد التقسيم؛ وإنما قصد إلى مُطْلق التوضيح، وإذا رجعتَ إلى كثير من شروح «العقيدة الواسطية» ترى عددًا من أصحابها يذكرون أن المؤلفَ ذكر أربعة أقسام، وفي الحقيقة المؤلف لم يقصدْ إلى حصر أقسام أحوال السُّنَّة مع القرآن.

ومع ذلك، فإن أحوالَ السُّنَّة مع القرآن كما ذكرها علماءُ الأصول ترجع إلى **أربعة أحوال أساسية:**

الحال الأول: أن تكونَ السُّنَّةُ مقرِّرةً لِما في القرآن.

الحال الثاني: أن تكونَ السُّنَّةُ مبيِّنةً لما في القرآن وموضِّحةً له.

الحال الثالث: أن تكونَ السُّنَّةُ متضمِّنةً لحكمٍ زائد على ما في القرآن.

الحال الرابع: أن تكونَ السُّنَّةُ ناسخةً لحكمٍ موجود في القرآن، وهذه الحالة الرابعة فيها خلافٌ طويل بين علماء الأصول.

وبعضُ شرَّاح «العقيدة الواسطية» يذكرون هذه الأقسام الأربعة، ولكنهم حين يمثِّلون عليها يذكرون أمثلةً فقهيةً، وكان الأولى أن يُمثَّل بأمثلة عقَدية؛ لأن المقام مقامٌ عقديٌّ وليس مقامًا فقهيًّا.

مثال الحال الأول: صفةُ العلو والاستواء والكلام وغيرها من الصفات التي جاءت في القرآن وجاءت في السُّنَّة.

ومثال الحال الثاني: قولُ الله سبحانه وتعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، فقد جاء تفسيرُ هذا الموطن في السُّنَّة بأنه النظرُ إلى وجه الله الكريم؛ ومن ذلك أيضًا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨]، فقد جاء في السنن عن أبي هريرة

(١) التسعينية، لابن تيمية (١/ ١٣٠).

رضي الله تعالى عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «**إن اللهَ كان سميعًا بصيرًا، فوضَع ـ أي: النبي ﷺ ـ إصبعه على أذنه وعلى عينه**»[١]، فهذا توضيحٌ في السُّنَّة لبعض ما في القرآن فيما يتعلَّق بنصوص الصفات.

ومثال الحال الثالث: صفةُ الضحك والنزول وغيرها من الصفات التي لم تجئْ إلا في السُّنَّة، ولم تَرِدْ في القرآن، فهي داخلةٌ في هذا الحال، مثل: صفة النزول، وصفة الضحك، والفرح، وغيرها من الصفات.

وأما الحال الرابع: فهو مُشْكِلٌ؛ لأن النسخَ لا يدخل في مسائل العقيدة الخبرية، ومبحث الأسماء والصفات من مسائل العقيدة الخبرية.

ونتيجةُ ذلك أن علاقةَ السُّنَّة بالقرآن في العقائد لها ثلاثة أحوال وليست أربعةً.

القضية الثالثة: شروطُ السُّنَّة المقبولة في العقائد والصفات.

أشار المؤلف إلى هذه القضية في قوله: «وما وصف الرسولُ به ربه؛ مثلُ أحاديث الصحاح التي تلقَّاها أهلُ المعرفة بالقبول، وجب الإيمانُ بها كذلك».

هذا الموطن اختلف فيه شرَّاح «العقيدة الواسطية» على **أقوال:**

القول الأول: أن المؤلفَ يشترط في الأحاديث التي يستدل بها في نصوص الصفات شرطين؛ **الأول:** الصحة، **الثاني:** التلقِّي بالقبول. فلو وُجِد حديثٌ صحيح لم يُتَلَقَّ بالقبول فلا يستدلُّ به؛ بناءً على هذا الفهم.

القول الثاني: أن المؤلفَ لم يشترط إلا شرطًا واحدًا؛ وهو الصحةُ، وأما التلقي بالقبول فهو وصفٌ كاشفٌ. والذين قالوا بهذا القول، قال بعضهم: إن اشتراطَ الصحة يُخْرِجُ الحديثَ الحسن؛ لأن الحسنَ ليس حديثًا صحيحًا.

والصحيحُ في فهم كلام المؤلف في هذا الموطن أنه يقصدُ بالصحة مُطْلَقَ الثبوت؛ سواءٌ كان حسنًا أو صحيحًا، والدليل على ذلك طريقةُ المؤلف نفسِه في «العقيدة الواسطية»؛ فإنه استدلَّ بأحاديثَ هو نفسُه حكم عليها بأنها حسَنةٌ.

ومن ذلك قولُ المؤلف: «وقوله ﷺ: «**عَجِبَ ربُّنا من قُنوطِ عباده وقُرْب غِيَرِه، ينظر إليكم أزلينَ قنطينَ، فيظلُّ يضحك يعلم أن فرجَكم قريبٌ**». حديثٌ حسن»؛ ومن ذلك أيضًا قولُ المؤلف: «وقولُه ﷺ: «**أفضلُ الإيمان أن تعلمَ أن اللهَ معك حيثما كنت**». حديث حسنٌ».

فهذا الاستعمالُ من المؤلف يدلُّ على أنه يقصد بقوله: «ما وصف به نفسَه من

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٢٨)، وصحح إسناده الألباني.

الأحاديث الصحاح» الأحاديثَ الثابتة التي نعلم ثبوتَها؛ بغض النظر عن درجة ثبوتها؛ سواءٌ كانت حسنةً أو صحيحةً.

وهذا الموقف ـ الاستدلالُ بالصحيح والحسن ـ هو الموقفُ الصحيح الذي عليه منهجُ أهل السُّنَّة والجماعة؛ لأن مسائلَ العقيدة ليس لها حكمٌ يخُصُّها من جهة الاستدلال؛ لكونها تتفاضَلُ فيما بينها، فليست كلُّ مسائل العقيدة من أصول الدين، ومسائلُ أصول الدين ليست كلُّها عقَديةً، فبين مسائل العقيدة ومسائل أصول الدين عمومٌ وخصوصٌ وجهي، وما كان من مسائل العقيدة من الفروع يُقْبَلُ فيه ما يُقْبَلُ في سائر الفروع.

وحاصلُ هذا الكلام: أن كلَّ حديث ثبت عن النبي ﷺ؛ سواءٌ كان حسنًا أو صحيحًا، فإنه يصحُّ الاستدلال به في مسائل العقيدة، وهذا الحكمُ دلَّت عليه **أدلةٌ كثيرة منها**:

الدليل الأول: قولُ الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فهذه الآيةُ فيها أن الإنذارَ وبلوغ الحُجَّة قد يكون بطائفة من الناس، والطائفةُ قد تُطْلَق على واحد؛ ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [التوبة: ٦٦]، والمرادُ بالطائفة هنا: فردٌ واحدٌ؛ كما قال بعض أئمة السلف.

فهي دالَّةٌ على أن الحديثَ الثابت الفردَ؛ سواءٌ كان حديثًا صحيحًا أو حسنًا: حُجَّةٌ في مسائل الدين، ومنها مسائلُ العقيدة.

الدليل الثاني: عمَلُ النبي ﷺ؛ فإنه كان يرسِلُ الواحد والاثنين من الصحابة يبلِّغون دينَ الله، وعادةً ما كان يُرْسِلُهم في مسائل عقدية.

الدليل الثالث: عمَلُ الصحابة وإجماعُهم، فإنهم كانوا مجمِعين على قَبول خبر الواحد في مسائل الدين، حتى ولو كانت عقديةً، يقول ابنُ عبد البر: «أجمع أهلُ العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمتُ على قبول خبر الواحد العدل وإيجابِ العمل به، إذا ثبت ولم ينسُخْه غيرُه من أثر أو إجماع، على ذلك جميعُ الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا»[1].

ومن العبارات الظريفة التي تدلُّ على هذا المعنى قولُ أئمة المذاهب المشهورين: «إذا صحَّ الدليلُ فهو مذهبي»، فهذه العبارة أطْلَقها الإمامُ الشافعي في مسألة عقدية، يقول سعيد بن أسَدٍ: «قلت للشافعي: ما تقول في حديث الرؤية ـ يعني: رؤيةَ المؤمنين لله سبحانه وتعالى ـ

(١) التمهيد، لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/ ٢).

فقال لي: يا ابنَ أَسَدٍ، اقضِ عليَّ حَيِيتُ أو مِتُّ: أنَّ كلَّ حديث يصحُّ عن رسول الله ﷺ فإني أقول به، وإن لم يبلُغْني»[١].

ومما يدلُّ على هذا الأصل عملُ أئمة السُّنَّة المؤلفين في العقيدة، فإن في كتبهم التي ألفوها في العقيدة أحاديث كثيرةٌ هي من قَبيل الحسن ومن قبيل الصحيح، ولم يشترِطوا شرطَ التواتر أو غيره من الشروط.

ولكن هذا المعنى يرِدُ عليه إيرادٌ مشهور؛ وهو أن كتبَهم فيها أحاديثُ ضعيفةٌ وموضوعة، فهل عملُهم يدلُّ أيضًا على صحة الاستدلال بهذا النوع من الأحاديث؟

الجواب: أن ذلك ليس مُشْكلًا؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن بعضَ أئمة الحديث كان يشترط الصحةَ في الأحاديث التي يوردُها في النصوص في كتب العقائد، ومن أشهر مَن اشترط الصحةَ في ذلك ابنُ خُزَيْمةَ، فقد كرَّر هذا المعنى في مواطنَ متعددة في كتابه «التوحيد»، ومن تلك المواطن قولُه: «وقد أعلمتُك ما لا أُحْصي مرةً أني لا أستحِلُّ أن أُمَوِّهَ على طلاب العلم بالاحتجاج بالخبر الواهي، وإني خائفٌ من خالقي ﷻ إذا موَّهْتُ على طلاب العلم بالاحتجاج بالأخبار الواهية، وإن كانت حُجَّةً لمذهبي»[٢].

الأمر الثاني: أن إيرادَهم للأحاديث الضعيفة ليس لأجل الاحتجاج بها؛ وإنما هو راجعٌ لعدد من الاعتبارات؛ منها: أنهم لم يكونوا يعلمون بضعْفِها، فقد يورِدُ بعضُ العلماء أحاديثَ يظنُّها صحيحةً وهي ليست كذلك، ومنها: أنه أوردها لأنه أراد أن يجمعَ كلَّ ما في الباب، ولم يكن من قصده ألا يذكُرَ إلا الصحيحَ من الأحاديث.



(١) تفسير الإمام الشافعي (٣/ ١٤٣٠)، الاعتقاد، للبيهقي (ص١٣١).

(٢) التوحيد، لابن خزيمة (٢/ ٥٣٢).

الصفة الثلاثون

صفةُ النزول



وقد ذكر المؤلِّفُ فيها حديثًا واحدًا، حيث يقولُ: «مثلُ قوله ﷺ: «ينـزِلُ ربُّنا إلى سماء الدنيا كلَّ ليلة، حين يبقى ثلثُ الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيبَ له، من يسألني فأعطيَه، من يستغفرني فأغفرَ له». متفق عليه»[(١)].

تُعَدُّ صفةُ النزول من الصفات الكبار التي وقع فيها خلافٌ طويلٌ بين طوائف الأمَّة، فهي لا تقل من حيث المنزلةُ عن صفة الكلام وصفة الاستواء، وهذه الصفاتُ مع صفة النزول تُعَدُّ من أمهات الصفات التي دارت فيها رَحى الخلاف الطويل بين طوائف الأمَّة في الأسماء والصفات؛ كما ذكرنا ذلك فيما مضى.

وقد اهتم أئمةُ السُّنَّة بصفة النزول كثيرًا، وألَّفوا فيها كتبًا مفردةً، وممن ألَّف في صفة النزول أبو نعيم الأصبهاني، وأبو بكر الصابوني، والذهبيُّ، وابن منده، وغيرهم من العلماء أفردوها بكتب مصنفة.

وصفةُ النزول تُعدُّ من فروع صفة العلو، وقد ذكرنا فيما مضى أن صفةَ العلو تعدُّ أصلًا لعدد من الصفات؛ كصفة الاستواء، والمَعيَّة، والنزول، والرؤية، وغيرها من الصفات، فكلُّ من خالف أهل السُّنَّة والجماعة في صفة العلو فإنه سيخالفهم بالضرورة في صفة النزول.

مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة النزول:

قبل أن نذكُرَ مذهبهم لا بُدَّ أن نؤكِّدَ أن إثباتَ صفة النزول يُعَدُّ من خصائص أهل السُّنَّة والجماعة التي لم يَشْرَكْهم فيها أحدٌ من الطوائف.

وحاصلُ مذهب أهل السُّنَّة فيها: أن اللهَ سبحانه ينزل نزولًا حقيقيًّا يقوم بذاته بمشيئته

---

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥)، (٦٣٢١)، (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨).

واختياره، وأن المرادَ بنزول الله النزول المعروفُ معناه في اللغة الذي هو التوجُّهُ من عُلْوٍ إلى سُفْلٍ.

ويعتقد أيضًا أهلُ السُّنَّة والجماعة: أن صفةَ النزول صفةٌ خبرية لا تُعلَمُ إلا عن طريق الخبر، فلو لم يأتنا خبرٌ بثبوتها ما علمنا بها.

وقد أجمع أئمةُ السُّنَّة على إثبات النزول، وأقوالهم في ذلك متواترةٌ ومستفيضة جدًّا، يقول أبو عمرو الطَّلَمَنْكيُّ: «أجمعوا على أن اللهَ ينزل كلَّ ليلة إلى سماء الدنيا على ما أتت به الآثارُ كيف شاء»[١]، إلا أن هذا الإجماع **يُشْكِلُ عليه أمور**:

الأمر الأول: ما روي عن الإمام مالك أنه قال في حديث النزول: «ينزل أمرُه ورحمتُه»، فهذا القولُ ظاهرُه خارقٌ للإجماع.

لكن الصحيحَ أن هذا الأثرَ ضعيفٌ لا يصحُّ عن مالك، فقد روي عنه بإسنادين كلاهما ضعيف ومليء ومسلسلٌ بالمجاهيل والضعفاء.

ثم إن هذا الأثرَ مخالفٌ لِما هو متواترٌ عن الإمام مالك في موقفه من نصوص الأسماء والصفات حينما قال: تُمَرُّ بلا تكييفٍ.

الأمر الثاني: ما ينقله عددٌ من علماء الكلام عن الإمام الأوزاعي أنه سُئل عن حديث النزول فقال: «يفعل ما يشاء»، فقد ذكر ابن فورك أن مرادَ الأوزاعي بقوله: يفعل ما يشاء؛ أي: أن النزولَ فعلٌ يفعله اللهُ في غيره، وليس فعلًا يقوم بذات الله[٢].

ولكن هذا الفهمَ من ابن فورك وغيره فَهْمٌ خاطئ، فإن قول الأوزاعيِّ: يفعل ما يشاء، أراد به أن صفةَ النزول صفةٌ اختيارية، يفعلها الله ﷻ متى شاء وكيف شاء، وهذا هو المعروفُ من إطلاقات أئمة السلف إذا أطلقوها في الصفات الإلٰهية.

الأمر الثالث: ما نُقِل عن بعض أهل الحديث من أنهم أوَّلوا النزولَ بنزول الأمر أو الرحمة، يقول ابن عبد البر: «قال قومٌ من أهل الأثر أيضًا: إنه ينزِلُ أمرُه، وتنزل رحمتُه»[٣].

ولكن هذا التأويلَ لا يصحُّ اعتبارُه؛ لأنه مناقضٌ للإجماع السابق، فهو من قبيل الخطأ العقدي، وليس من قبيل الاجتهاد العقدي.

أنواعُ النزول الثابت لله تعالى:

ثبت عند أهل السُّنَّة والجماعة لله ﷻ نزولٌ متعدِّدٌ، وقد أشار الدارمي إلى أن النزولَ

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٥٧٨).
(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه (٢٠٥).
(٣) التمهيد (٧/ ١٤٣)، وانظر: شرح حديث النزول، لابن تيمية (٢٠٢)، وفتح الباري، لابن رجب (٦/ ٥٣٤).

الثابت لله ﷻ أنواعٌ، **وذكر أنواعًا متعددة**[(١)]:

الأول: النزولُ كلَّ ليلة، وهذا النزولُ ثابتٌ بالقطع، والأحاديث الواردة في هذا النزول متواترةٌ، وظاهرةٌ في الدلالة.

الثاني: النزولُ عشيَّةَ عرفةَ؛ حين يباهي اللهُ ﷻ ملائكته بأهل عرفةَ، وقد جاء في حديث مشهور.

الثالث: النزولُ ليلةَ النصف من شعبان، وقد نصَّ الدارميُّ على كونه نوعًا من النزول، وفي ثبوت هذا المعنى تردُّدٌ؛ لأن النصوص التي فيها أن اللهَ ﷻ ينزل ليلةَ النصف من شعبان ضعَّفها عددٌ من الأئمة كالعُقيلي، والذهبي، وابن الجوزي، وغيرهم.

وبعضُ العلماء يقوِّي الألفاظَ التي فيها أن اللهَ يطَّلِع على عباده ليلةَ النصف من شعبان، ولفظة «يطَّلِعُ» ليس فيها إثباتُ النزول.

الرابع: النزولُ يوم القيامة للفصل بين العباد، وقد نصَّ على كونه نوعًا من النزول الدارميُّ، واستدلَّ بالآيات التي فيها أن اللهَ ﷻ يجيء يوم القيامة ليفصِلَ بين العباد.

والظاهر أن الذي ورد في يوم القيامة هو مُطْلقُ المجيء، والمجيءُ لا يستلزم النزول؛ وإنما يستلزم مُطْلقَ الحركة؛ كما سيأتي التنبيهُ عليه.

والبحثُ في أنواع النزول له أثرٌ في تحديد أدلة صفة النزول، فإذا أدخلنا المجيءَ في النزول، فإنه يصحُّ أن نقول: إن القرآنَ دلَّ على صفة النزول، وإن قلنا: المجيء والإتيان ليس فردًا من أفراد النزول؛ فالصحيحُ أن القرآنَ لم يدلَّ على صفة النزول.

وحين كان الدارميُّ يُعَدُّ المجيء والإتيان من أنواع النزول ذكر أن القرآن يدُلُّ على صفة النزول؛ حيث يقولُ: «فمِمَّا يُعبَّرُ به من كتاب الله ﷻ في صفة النزول ويحتَجُّ به على من أنكره: قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، وهذا يومَ القيامة إذا نزل اللهُ ليحكم بين العباد»[(٢)].

وشدَّد بعضُ المعاصرين في هذه المسألة، وقال: هذه الصفة صفةٌ قرآنية وليست صفةً حديثية فقط، والصحيحُ أن البحثَ مع الإمام الدارمي نفسِه هل استدلالُه هذا صحيحٌ أم لا حين استدلَّ بالمجيء على النزول؟ والذي يظهر أن المجئ لا يستلزم في معناه النزولَ؛ وبناءً عليه فالقرآن لا يدلُّ على صفة النزول.

ومِن أشهر النصوص التي دلَّت على صفة النزول بناءً على ذلك: حديثُ: «**ينزِلُ ربُّنا**

---

(١) انظر: الرد على الجهمية للدارمي (٧٦).

(٢) الرد على الجهمية للدارمي (٧٦).

إلى السماء الدنيا كلَّ ليلة في الثلث الأخير»، وهذا الحديث مشهورٌ متواترٌ، وقد نصَّ على تواتره عدد من الأئمة.

ومن أقدم من نَصَّ على تواتره أبو زُرْعَةَ الرازيُّ؛ حيث يقولُ: «هذه الأحاديثُ المتواترةُ عن رسول الله ﷺ أن اللهَ ينزل كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا رواها عدةٌ من أصحاب رسول الله ﷺ؛ وهي عندنا صحاحٌ قويةٌ»(١).

وهذا الحديث تتعلَّق به مسائل كثيرة؛ نتيجةً لتعدد ألفاظه ورواياته، فقد رواه ما يقرُبُ من ثلاثين من الصحابة، وتعدَّدت الروايات والألفاظ التي رووها، وتتحصَّلُ أهمُّ المسائل التي تتعلَّق به في **ست مسائل**:

المسألة الأولى: الألفاظُ التي عُبِّر بها عن النزول الإلٰهي، فتارةً يعبر بـ«ينزل»، وتارة «يهبط»، وتارة «يتدلى»، وغيرها من الألفاظ.

المسألة الثانية: أولُ وقت النزول الإلٰهي، ففي بعض الروايات: «بعد النصف»، وفي بعض الروايات: «بعد الثلث الأول»، وفي بعض الروايات: «بعد الثلث الأخير».

المسألة الثالثة: تحديدُ المنادي: هل الذي ينادي هو اللهُ ﷻ أم ملَكٌ يأمره اللهُ بالنداء؟

المسألة الرابعة: تحديدُ صِيَغِ النداء التي وردت في الروايات.

المسألة الخامسة: تحديدُ وقت انتهاء النزول الإلٰهي: هل هو عند الفجر أم عند شروق الشمس، أم غير ذلك من الاختلافات الموجودة في الروايات؟

المسألة السادسة: الألفاظُ التي يعبَّرُ بها عن علو الله بعد نزوله.

فهذه ستُّ مسائل فيها اختلافٌ وتفصيل كثير بين العلماء المتأخرين؛ نتيجةً لتعدد الروايات التي جاءت في هذا الحديث، ولو دخلنا في هذه التفاصيل سيطول بنا المقام جدًّا؛ وهي من فروع صفة النزول وليست من أساساتها(٢).

مسائلُ تتعلَّق بصفة النزول الإلٰهي:

المسألة الأولى: هل يُقالُ: إنَّ اللهَ ينزِلُ بذاته أم لا؟

هذه المسألة اختلف فيها علماءُ أهل السُّنَّة على **ثلاثة أقوال**(٣):

القول الأول: أن اللهَ ﷯ ينزِلُ بذاته، وكلمة «بذاته» لم تَرِدْ في النصوص؛ وإنما استعملها بعضُ أهل السُّنَّة والجماعة في التعبير عن اعتقادهم تحقيقًا للإثبات.

---

(١) نقله العيني في عمدة القاري عن كتاب السُّنَّة، لأبي الشيخ (٦/ ٢١١).

(٢) ومن أراد التوسع في معرفتها فليرجع إلى كتاب: صفة العلو، لعبد القادر الغامدي.

(٣) انظر تفصيلها في: صفة النزول الإلٰهي، لعبد القادر الغامدي (٢٨٢) وما بعدها.

القول الثاني: مَن يقول: اللهُ ينزل، ولا يستعمل كلمةَ «بذاته» لا نفيًا ولا إثباتًا، وهذا القول اختاره أبو القاسم التميميُّ قوامُ السُّنَّة الأصبهانيُّ، والذهبي، وغيرهما.

ولكن هذا القول غيرُ صحيح؛ لأن كلمة «بذاته» ليست صفةً نُثْبِتُها لله؛ وإنما هو من قَبيل الإخبار عن صفات الله، وبابُ الإخبار عن صفات الله باب واسعٌ، كما قال أئمة السلف: «بائنٌ من خلقه»، وكما قالوا: «بحدٍّ أو بغير حدٍّ»، وكما قالوا: «تثبَتُ لله صفاتٌ حقيقةً»، فلفظ «الحقيقة، وبائن وغير بائن، والحد وغير الحد» لم ترِدْ في النصوص؛ وإنما استعملها السلفُ من باب الإخبار عن صفات الله ﷻ.

المسألة الثانية: هل يخلو العرشُ من الله إذا نزل؟

حكى ابن تيميَّةَ في هذه المسألة ثلاثة أقوال لأهل السُّنَّة[(١)]:

القول الأول: إنكارُ طَرْح هذا السؤال؛ لأنه في حكم البحث في الكيفية؛ لأنه لم يَرِدْ في النصوص، وهذا القول اختاره عبد الغني المقدسيُّ من الحنابلة وغيره من العلماء.

القول الثاني: أن العرشَ يخلو من الله إذا نزل، وهذا القولُ اختاره بعضٌ من أهل الحديث، ومن أشهر من انتصر له عبدُ الرحمٰن بن منده، تلميذُ الإمام المشهور الذي ألَّف في العقائد وفي الحديث، وألف ابن منده كتابًا مخصوصًا في هذه المسألة ـ وقد اطلع عليه ابنُ تيميَّةَ ـ وبيَّنَ حُجَجَه التي اعتمد عليها ونقضها في كتابه في «شرح حديث النزول».

وممن اختار هذا القول أبو عبد الله بن حامد؛ فإنه نصَّ على أن اللهَ ﷻ يخلو من العرش إذا نزل.

واستدلَّ أصحابُ هذا القول بعدد من الأدلة؛ منها: أن معنى النزول يقتضي خلوَّ العرش الانتقالَ من مكان إلى مكان آخر.

والصحيحُ أن هذا ليس هو مقتضى النزول في لغة العرب؛ وإنما مقتضى النزول في لغة العرب هو التوجُّهُ من عُلْوٍ إلى سُفْلٍ، أما ما بعد ذلك من الخلوِّ وعدم الخلو ونحو ذلك من المعاني الأخرى فليس من مقتضيات معنى النزول؛ كما سيأتي التنبيه عليه.

وربما استدلوا برواية في حديث النزول، وفيها: «فإذا كان عند الصبح، ارتفع فجلس على كرسيه»[(٢)].

ولكن هذه الرواية ضعيفة، لا يصح الاعتماد عليها، ففي إسنادها محفوظ ابن أبي توبة، ضعفه الإمام أحمد وغيره.

القول الثالث: أن العرشَ لا يخلو من الله إذا نزل؛ وهو قولُ جمهور أهل السُّنَّة وأكابرهم، وانتصر له ابن تيميَّةَ كثيرًا، ونصَّ عليه عددٌ من أئمة السُّنَّة، كما قال الإمام

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٣٦٦).

(٢) رواه ابن منذر في الرد على الجهمية (ص٨٠)، وانظر: السلسلة الضعيفة، الألباني (٦٣٣٤).

أحمد: «ينزل ولا يخلو منه العرش»[١]، ونُقِل عن حماد بن زيد، ونعيم بن حماد، والشافعي، وغيرِهم: مثلُ هذه الألفاظ «ينزل ولا يخلو منه العرش»[٢].

واستدلَّ جمهور أهل السُّنَّة بعدد من الأدلة؛ منها:

الدليل الأول: أن العلوَّ صفةٌ ملازِمة لذات الله، وأن استواء الله تعالى على العرش بعد خلقه ملازمٌ له فلا يمكن أن ينفَكَّ العلوُّ عن ذات الله، ولا يمكن أن يخلوَ منه العرشُ بعد استوائه عليه، ولو أمكن أن يخلوَ منه لأجل صفة النزول، لكان معنى ذلك أنه خالٍ منه في كل الوقت؛ لأن الأرض لا تخلو من ثلث الليل الأخير، يقول ابنُ تيميَّةَ: «اختلافُ الليل في البلاد يُبْطِلُ قولَ من يظُنُّ أنه يخلو منه العرش ويصير تحت العرش أو تحت السماء»[٣].

الدليل الثاني: أن النزولَ لا يقتضي في معناه اللغوي الخلوَّ؛ وإنما يقتضي التوجُّهَ من العُلْوِ إلى السُّفْل، وهذا متصوَّرٌ في تعاملات الناس الحياتية، فإن الإنسان قد يكون جالسًا على الطاولة ثم يتدلى فيأخذ الشيء من الأرض، فتدلِّيه هذا نزولٌ، ولم يخْلُ منه مكانُه الذي هو فيه.

والمقصودُ بهذا المثال التقريبُ فقط، وليس بيانَ كيفية نزول الله تعالى، وبناء على هذا المثال يتصوَّرُ النزول من غير خُلُوِّ المكان، فإذا تصوِّر هذا في بعض أحوال المخلوقين فتصوُّرُه في حق الله من باب أولى.

والصحيحُ: القولُ الثالثُ الذي عليه جماهير أهل السُّنَّة والجماعة.

المسألة الثالثة: هل نُزولُ الله ﷻ يكون بحركة وانتقال؟

اختلف أهلُ السُّنَّة والجماعة في هذه المسألة على **ثلاثة أقوال**[٤]:

القول الأول: أنه ينزل بحركة وانتقال؛ وهو قولُ من يقول: إنه يخلو منه العرش، فكلُّ من قال: إنه يخلو منه العرش؛ فإنه يقول: نزولُه بحركة وانتقال، فأبو عبد الله بن حامد الحنبليُّ ممن يقول بهذا القول، وممن صرَّح بالحركة الدارميُّ، وحرب الكِرْماني، وغيرهما.

القول الثاني: أنه ينزل بلا حركة ولا انتقال، وممن نصَّ على ذلك أبو يعلى، وابن الزاغوني، والخطَّابيُّ، وابن حِبَّان، وغيرهم من العلماء.

القول الثالث: الإمساكُ عن النفي والإثبات، فلا يقالُ: إنه ينزِلُ بحركة، ولا يقال: إنه ينزل بغير حركة؛ لأن هذه القضيةَ فرعٌ من فروع النزول خارجٌ عن حقيقة النزول لم تَرِدْ به النصوصُ، فهو تعليلٌ مركَّبٌ من أمرين: كونِه لم يَرِدْ في النصوص، وكونِه فرعًا من

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٣٧٩).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٤٥٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٧٨).

(٤) انظر: شرح حديث النزول، لابن تيمية (٥٨).

فروع مسألة أخرى، فلما كان أمرُه كذلك فإنه تنطبق عليه قاعدةُ الإمساك في باب الأسماء والصفات، فلا يقال فيه بالنفي ولا بالإثبات.

فائدةٌ:

هناك فرقٌ بين إثبات لفظ «الحركة» وبين إثبات جنس الحركة لله تعالى، فالصحيحُ أن معنى الحركة ثابتٌ لله؛ وإنما البحثُ في إطلاق لفظ «الحركة» وعدم إطلاقه، فالمجيءُ والإتيانُ لا يتصوَّرُ إلا بحركةٍ، فإن كان البحثُ في معنى الحركة فهو ثابتٌ بالقطع، وإن كان البحث في لفظ «الحركة»، فالصحيح التوقُّفُ لأنه لم يَرِدْ.

مذهبُ الطوائف المنحرفة في صفة النزول:

صفةُ النزول من الصفات التي اتفقت فيها أقوالُ الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة، فأجمعوا على إنكارها وتأويل نصوصها.

أما المعتزلةُ فكلامُهم في صفة النزول قليلٌ، وكثيرٌ من كتبهم تخلو من الحديث عنها بخصوصها، ومن تقريرهم القليل فيها قولُ الخوارِزْمي في أثناء حديثه عن تأويل صفة المجيء: «وعلى هذا تأويلُ ما روي عنه ﷺ أنه تعالى ينزِلُ إلى السماء الدنيا»[1].

ومع ذلك فكلامهم في الصفات الإلٰهية الأخَرِ ـ وخاصةً في صفة المجيء والإتيان ـ وتعليلُهم في صفة العلو يلزم منه أن ينكروا صفةَ النزول بالضرورة؛ فيؤولوها بتأويلات متعددة كما سيأتي.

وأما المُلَفِّقةُ ـ الأشاعرةُ والماتُريديَّة والكُلَّابية ـ فكلامهم كثيرٌ جدًّا في هذه المسألة، ويعد أبو عبد الله محمد بن عمر الرازيُّ من أكثر من انتصر لتأويل صفة النزول، وساق فيها أدلةً وحُجَجًا ليست معروفةً عند المتقدمين من أصحابه، وسنحرص في هذا الموضع على معالجة أصول ما أثاره الرازيُّ حول هذه الصفة.

والحُجَج التي ذكرها الرازي وغيرُه في تأويل صفة النزول نوعان:

النوع الأول: حُجَجٌ عامَّةٌ لا خصوصَ لها بصفة النزول؛ وهي الحُجَجُ المتعلِّقة بالصفات الاختيارية والصفات الذاتية الخبرية.

النوع الثاني: الحُجَجُ المتعلِّقة بصفة النزول بخصوصها.

فأما الحُجَجُ التي من النوع الأول فقد ناقشناها فيما مضى من الشرح، وسيتركز حديثنا على الحُجَج الخاصة بصفة النزول، وسنناقش منها **خمس حُجج**:

الحُجَّة الأولى: أن إثباتَ صفة النزول يلزم منه إثباتُ الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، والحركةُ والانتقالُ من مكان إلى مكان من صفات الأجسام الحادثة، واللهُ ليس

---

(١) المعتمد في أصول الدين (٤٠٧).

جسمًا حادثًا، فهو لا يَتَّصِفُ بصفة النزول[١].

وهذه الحُجَّةُ من أكثر الحُجَج التي توارد عليها المؤولةُ لصفة النزول، ولكنها حُجَّةٌ غيرُ صحيحة، ويبين الخطأ فيها من **ثلاثة أوجه**:

الوجه الأول: أن الاستدلالَ بهذه الحُجَّة هو في الحقيقة استدلالٌ بمحل النزاع؛ إذ محلُّه بيننا وبينهم هل تثبت جنسُ الحركة لله أم لا؟ فلا يصحُّ أن يأتوا إلى قولهم؛ فيجعلوه مقدمة في دليلهم، فهذا دَورٌ مَعيبٌ، ونحن نمنع هذا الدليل، ونقول: لا نُسَلِّمُ لكم بهذا الاستدلال؛ لأنه استدلالٌ بمحل النزاع.

الوجه الثاني: وهذا الوجهُ خاص بالمُلَفِّقة، أن يُقالَ: استدلالُكم ذلك ينقلبُ عليكم، فإنه يمكن أن نقول: العِلْمُ لا يقوم إلا بما هو جسم، والأجسام حادثة؛ فاللهُ لا يَتَّصِف بالعلم، ويقال: الكلامُ لا يقوم إلا بما هو جسمٌ، والأجسامُ حادثةٌ؛ فاللهُ ﷻ لا تقوم به صفة الكلام، وأيُّ جواب يذكرونه على هذا الإلزام هو جوابُنا على استدلالهم واحتجاجهم في صفة النزول.

الوجه الثالث: أن حُجَّتَهم هذه مبنيَّةٌ على التشبيه، فإنهم حين توهَّموا أن نزولَ الله كنزول المخلوقات، ظنُّوا أن نزولَ الله يلزم منه الانتقالُ من مكان إلى مكان، وخلوَّ المكان الذي انتقل منه؛ فنفوه عن الله، ولكن هذا المعنى غيرُ لازم في نزول الله سبحانه؛ إذ حقيقةُ النزول ترجع إلى معنى محددٍ؛ وهو التوجُّهُ من عُلْوٍ إلى سُفْلٍ، أما الخلوُّ والانتقالُ من مكان إلى مكان فهذا غيرُ لازم في معنى النزول من حيث هو؛ وإنما هو لازمٌ في معنى نزول المخلوق، ونحن لا ندرك حقيقةَ نزول الله ﷻ؛ فلا يصحُّ أن نحدِّدَ لوازم نزوله الخاص به.

من الأمثلة التي توضِّحُ أن الحركةَ لا يلزم منها الانتقال: الروحُ الإنسانية، فإنها في النوم تنتقِلُ إلى السماء كما جاء في بعض النصوص، ومع ذلك فهي لم تنتقلْ من جسد الإنسان؛ إذ لو انتقلت من جسد الإنسان انتقالًا كليًّا لكان ميتًا، والإنسانُ في النوم لا يموت الموتَ الحقيقي الذي يستوجب تعفُّنَ الجسد وتصلُّبَه ونحو ذلك، فإذا تحقَّق في المخلوقات الحركةُ والانتقالُ من غير خُلُوٍّ، فتصوُّرُه في الله من باب أولى.

الوجه الرابع: أن حُجَّتَهم تلك مبنيةٌ على ألفاظ مُجْمَلة؛ ومن ذلك قولُهم: النزولُ يقتضي التجسيمَ، فنقول لهم: ماذا تقصدون بالتجسيم، هل تقصدون الأجسامَ التي تتَّصف بخواص المخلوقات، فنحن نسَلِّمُ لهم ذلك؛ فاللهُ تعالى لا يَتَّصِف بذلك، وإن قصدتم بالجسم مُطْلقَ ما تقوم به الصفات، فهذا قصدٌ صحيحٌ، ولكن استعمالَ الجسم فيه مخالفٌ للغة العرب وللنصوص الشرعية.

(١) انظر: أساس التقديس، للرازي (١٤١).

الحُجَّة الثانية: أنه لو صحَّ النزولُ على الله لكان ذلك يعني أنه في جهة العلو، فينتقل منها إلى جهة السُّفْل، وكلُّ ما هو في جهة فهو محدودٌ، واللهُ ليس محدودًا؛ فاللهُ لا يَتَّصِف بصفة النزول[(١)].

وهذه الحُجَّة ساقطةٌ؛ لأنا نقول: إن اللهَ في جهة العلو، ولكن جهة العلو ليست شيئًا مخلوقًا محدودًا يحل الله فيه حتى يقال: إن اللهَ محدودٌ؛ وإنما جهة العلو التي اللهُ فيها هي ما فوق العالم كلِّه، فما فوق العالم كلِّه ليس شيئًا مخلوقًا حتى يحلَّ اللهُ فيه؛ وإنما هو عدم العالم من جهة فوق، فالعلوُّ الذي نُثْبِتُه لله ليس شيئًا مخلوقًا محدودًا؛ وإنما هو عدمُ الكون وانتهاؤه.

الحُجَّة الثالثة: أنه إذا كان المقصودُ من النزول من العرش سماعَ نداء الله، فهذا لم يحصُلْ؛ لأنا لم نسمَعْ نداء الله، وإذا كان المقصودُ منه مجرَّدَ النداء فلا داعيَ للنزول، وهذه الحُجَّة أولُ من ذكرها الغزاليُّ، ثم تلقَّفَها عنه الرازيُّ[(٢)].

وهذه حُجَّة غريبةٌ؛ لأنها في الحقيقة اعتراضٌ مباشرٌ على النصوص التي تُخْبِرُ إخبارًا صريحًا بأن اللهَ ينزل، فمقتضى التسليم للنصوص أن نسلِّمَ بهذا المعنى، وليس أن نعترضَ بهذا الاعتراض العقلي المجرَّد الذي فيه غَفلةٌ عن المعاني الإلٰهية، وعلاقة الإنسان بربه.

ثم يقال: ليس المرادُ من النزول أن نسمع كلامَ الله؛ وإنما المرادُ من النزول المعاني الرُّوحيةُ التي يُضيفها هذا الفعل الذي يفعله الله ﷻ، فلا شكَّ أن استحضارَ المؤمنين لنزول الله ﷻ كلَّ ليلة، ومناداتِه لهم بهذا النداء الذي أخبرنا به النبيُّ ﷺ يُحْدِثُ معانيَ إيمانيةً عميقة في نفوس المؤمنين، فلا يحقُّ أن نعترضَ بمثل هذه الاعتراضات التي لا تراعي هذه القيمَ الإيمانية التي ارتبطت بهذه الصفة الإلٰهية التي تعلَّق بها العُبَّاد والزُّهَّادُ والمحبون لله سبحانه وتعالى.

الحُجَّة الرابعة: أنه لو صحَّ النزولُ على الله لكان معنى ذلك أن بعضَ المخلوقات فوق الله، فلو نزل الله إلى السماء الدنيا فمعنى ذلك: أن السمٰواتِ الستَّ والعرشَ والكرسيَّ فوق الله ﷻ، واللهُ ﷻ لا يمكن أن يكونَ شيءٌ من المخلوقات فوقه[(٣)].

وهذه الحُجَّة مبنية على اعتقاد أن النزولَ يلزمُ منه خلوَّ العرش، وانتقالُ الله إلى السماء الدنيا وحلولُه فيها، فإذا قلنا: إن النزولَ لا يخلو منه العرشُ، ولا يقتضي حلولَ الله في شيء من المخلوقات؛ لأنه أعظمُ من كل شيء، سقطت هذه الحُجَّة، وهناك جوابٌ آخَرُ سيأتي في الجواب على الحُجَّة القادمة.

---

(١) انظر: أساس التقديس، للرازي (١٤١).
(٢) انظر: أساس التقديس، للرازي (١٤٨).
(٣) انظر: أساس التقديس، للرازي (١٤٨).

الحُجَّة الخامسة: وهي في الحقيقة أخطر الحُجَج وأصعبُها، وقد ذكرها الرازي، وحاصلُها: أن الأرضَ لا تخلو من ثلث الليل، فثلثُ الليل دائمٌ على الأرض؛ لكون الأرض كُرَويَّة وتدور، فثلثُ الليل لا يخلو منها، والحديثُ حدَّدَ نزول الله بثلث الليل، فمعنى ذلك أن اللهَ ﷻ سيبقى نازلًا دائمًا، والنزولُ الدائم يناقِضُ العلو الدائم[1].

وهذه الحُجَّة لم يتفرَّدْ بها الْمُعَطِّلة؛ وإنما قد قرَّرها ابن حزم[2]، وأجمعت على إيرادها المِلَلُ الأخرى المخالفة للإسلام، فالمعترضون من اليهود والنصارى والملاحدة والربوبيون كلُّهم يتواردون على ذكر هذه الحجة، ويدعون أن الإسلامَ يناقض العقل ويناقض العلم الحديثَ، ويذكرون هذا المثال.

ويمكن أن نجيب عن هذه الحُجَّة بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن المحتجِّين بهذه الحُجَّة خلطوا بين النزول الإلٰهي ونزول المخلوقات، فجعلوا اللوازمَ المترتبة على نزول المخلوقات ملازمةً للنزول الإلٰهي، فحين كان نزولُ المخلوقات يلزم منه خلوُّ المكان العالي والكينونة في المكان الأسفل، ويلزمُ منه استغراقُ وقت في الانتقال من المكان العالي إلى المكان الأسفل؛ اعتقدوا أن هذه اللوازمَ ملازمةٌ لنزول الله ﷻ، والحقيقةُ أن نزولَ الله ليس من جنس نزول المخلوقات؛ وبناء عليه فاللوازمُ المترتِّبةُ على نزول المخلوقات ليست مترتبةً على نزول الله، فلا يصحُّ أن يُعْتَرَض بذلك الاعتراض؛ لأنه في الحقيقة متعلقٌ بنزول المخلوقات وليس متعلقًا بمعنى النزول من حيث هو، أو بالنزول من حيث هو متعلق بالله.

الجواب الثاني: أن تلك الحُجَّة مبنيَّةٌ على الغفلة عن العظمة الإلٰهية؛ فالله ﷻ لا حدودَ لعظمته وجلاله، وسِعَ كرسيُّه ـ وهو أصغر من العرش ـ السمٰواتِ والأرضَ، فكيف بالعرش ذاته؟ يقول النبي ﷺ: «**ما السمٰواتُ السبعُ مع الكرسي إلا كحلْقة ملْقاةٍ بأرض فَلاةٍ، وفضلُ العرش على الكرسي كفضل الفَلاة على الحلقة**»[3].

فكلُّ الأماكن المخلوقة لا تساوي مع عظمة الله شيئًا، ولا يمكن أن يوجد مكان مخلوقٌ يحوي ذاتَ الله ﷻ، فتعدُّد الأماكن المخلوقة واتحادها سواءٌ بالنسبة للعظمة الإلٰهية.

ولا يلزم منه أن يكونَ بعضُ المخلوقات أعلى منه سبحانه؛ لكون كلِّ المخلوقات لا تساوي مع عظمته شيئًا، فإذا استحضرنا العظمة الإلٰهيةَ التي لا يمكن أن نتصوَّرَ حدودهَا ثم

(١) انظر: أساس التقديس، للرازي (١٤٨).

(٢) انظر: الفصل، في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٢/ ١٣٢).

(٣) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (٨٦١)، وضعفه الألباني.

تصوَّرْنا حَقارةَ المخلوقات مع عظمة الله ﷻ؛ فتعدُّد الأماكن والحالة هذه لا يُعَدُّ تناقضًا حتى يقال: يلزم أن يكونَ اللهُ في مكانين في آن واحد، أو يقال: يلزم أن تكونَ بعض المخلوقات أعلى من الله.

فكلُّ ذلك لا يَرِدُ إلا إذا كانت عظمةُ المخلوقات مُقارِبةً، أو لها نسبةٌ مع عظمة الله، لكن عظمة المخلوقات ليست لها نسبةٌ مع عظمة الله، فلا تَرِدُ هذه المعاني التي أوردها أولئك المعترضون.

تأويلُ المؤولة للنصوص الواردة في صفة النزول:

بعد أن أسس المؤولةُ قولهم بإنكار العلو الذاتي على الأصول العقلية ذهبوا إلى النصوص الواردة في النزول، وحاولوا دفع معارضتها لما انتهوا إليها، **ولهم في ذلك مسالكُ؛ منها:**

المسلك الأول: الزعمُ بأن النصوص الواردة في النزول آحادٌ فلا نعتمد عليها في إثبات العقائد.

والغريب أنهم يطْلِقون ذلك الحكمَ ـ الآحاد ـ ولا يُثْبِتون ذلك، ولا يقدِّمون الحُجَجَ على قولهم، ولا يجيبون على كلام أئمة الحديث الكبار الذين نصُّوا على تواتر نصوص النزول.

المسلك الثاني: المصيرُ إلى التأويل، فذكروا أن لفظ «النزول» ليس قاطعًا في الدلالة على النزول الحقيقي؛ وإنما معناه: الخلقُ، أو الأمر، أو نحو ذلك، وعضَدوا قولهم بأن استعمالَ النزول بمعنى الخلق أو الأمر جاء في القرآن؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦]، فقد ذكر الرازيُّ أنه من المعلوم أن اللهَ لم يُنزِلْ هذه الأزواج الثمانية؛ وإنما خلقها في الأرض مع ذلك أَطْلَق عليها لفظة «أنزل».

ومن ذلك أيضًا قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٦]، قالوا: الإنزالُ هنا ليس إنزالًا من السماء؛ وإنما خلق الله ﷻ هذه السكينة.

وهذا الكلام من الرازي غيرُ صحيح، أما فيما يتعلَّق بجنس الأنعام؛ **فالجوابُ عنه من أوجه:**

الوجه الأول: أنه لا يوجد دليلٌ على أن جنس الأنعام لم يُنْزَلْ من السماء، فآدمُ نزل من السماء، ولكن أفراد الآدميين لم ينزلوا من السماء، فما الذي يمنع أن جنسَ الأنعام نزل من السماء، وأفرادُها أخذت تتوالد وتكثر بالولادة؟! والرازيُّ لم يقدِّم دليلًا على دعواه، فنحن نمنع ذلك ونطالبه بالدليل.

الوجه الثاني: أن بعضَ العلماء فسَّروا نزولَ الأنعام بالنزول الحقيقي، وذكروا وجه

ذلك؛ وهو أن الأنعامَ تأكل النبات، والنباتُ ينبُتُ بسبب نزول المطر، والمطرُ ينزل من السماء، فلما كان الأمر كذلك قال اللهُ ﷻ: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾، فالنزولُ في الآية حقيقيٌّ، ولكنه ليس متعلقًا بذات الأنعام؛ وإنما بما يؤدي إلى عيشها.

وأما قولُ الله ﷻ: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٦] فلا نُسَلِّمُ للرازي بأن الإنزالَ فيها ليس حقيقيًّا؛ بل هو حقيقيٌّ، ولا يوجد ما يمنع من ذلك، والرازيُّ لم يقدم دليلًا على دعواه.

تأويلهم لحديث النزول:

أما حديثُ النزول فقد ذكروا له تأويلات كثيرة؛ **منها:**

التأويل الأول: أن النازلَ ملَكٌ من الملائكة وليس الله ﷻ، ولهذا ذكر ابن فورك: أن ضبط الحديث «يُنزِل اللهُ» وليس «يَنزِل الله»، على البناء للمجهول[١]، واستندوا برواية جاء فيها: «إن اللهَ ﷻ يُمْهِلُ حتى يمضيَ شطرُ الليل، ثم يأمر مناديًا فينادي: هل من داعٍ فأستجيبَ له؟»[٢].

ولكن هذا التأويل ساقطٌ، ويدلُّ على بطلانه **عدد من الأمور:**

الأمر الأول: أنه مخالفٌ لما هو متواترٌ من ألفاظ الحديث، فألفاظُ الحديث المختلفة كلُّها تنسب النزول إلى الله سبحانه.

الأمر الثاني: أن في بعض ألفاظ الحديث أن المنادي يقول: أنا الملِك من يدعوني، فلا يصحُّ أن يكونَ هذا صادرًا من ملَكٍ من الملائكة؛ وإنما لا بُدَّ أن يكونَ صادرًا من الله ﷻ.

الأمر الثالث: أما الروايةُ التي فيها أن ملَكًا ينادي، فعلى القول بصحتها، فإنها لا تساوي الرواياتِ الأخرى في الثبوت والقوَّة، فالروايات الأخرى المتواترة أقوى وأثبت، فتقديمها متعين.

ثم يمكن أن يُقالَ: ما المانع أن يكونَ اللهُ تعالى هو المناديَ، وأنه يأمُرَ ملكًا فينادي، فيكون النداءُ حاصلًا من الله تعالى ومِن الملَك؟

ثم يقال: على التسليم بأن النداء لا يقع إلا من الملك، فليس ذلك مُشْكِلًا على ثبوت النزول؛ فاللهُ تعالى ينزل إلى السماء الدنيا، ويأمر ملَكًا بالنداء، وبحثُنا في ثبوت النزول لله تعالى وليس في تحديد المنادي.

التأويل الثاني: أن المرادَ بالنزول نزولُ رحمته، وليس نزولَ ذاته سبحانه.

---

(١) انظر: مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك (٢٠٤).

(٢) رواه النسائي (١٠٣١٦).

ولكن هذا التأويل غيرُ صحيح **لعدد من الأمور**:

الأمر الأول: أن لفظ الحديث الذي فيه: «**من يدعوني فأستجيبَ له، من يستغفرني فأغفرَ له**». فهذه ألفاظٌ تفسِّرُ المرادَ من النزول، وأنه ليس الرحمةَ؛ لأن الرحمةُ لا تقول هذه النداءاتِ.

الأمر الثاني: أن بعضَ روايات الحديث تأبى ذلك، ففي بعضها أن اللهَ ﷻ يقول: «**لا أسألُ عن عبادي أحدًا غيري، من يدعوني فأستجيبَ له**»[1]. فهذا اللفظ لا يصحُّ أن يكونَ صادرًا عن مَلَك، ولا يصحُّ أن يكونَ صادرًا عن الرحمة؛ وإنما لا بُدَّ أن يكونَ صادرًا عن الله ﷻ.

الأمر الثالث: أن نزولَ الرحمة ليس خاصًّا بذلك الزمن، فرحمةُ الله نازلةٌ في كل الأوقات.

الأمر الرابع: أن نزولَ رحمة الله ليس خاصًّا بالسماء الدنيا، ولا يقف عندها؛ وإنما ينزل إلى الأرض، والنصوص متواترةٌ على أن النزول يقف عند السماء الدنيا.

فإن قيل: يشكِلُ على الأمرين الأخيرين أنه يحتملُ أن المراد بالرحمة رحمةٌ خاصةٌ لله تعالى.

قيل: هذا ليس مشكلًا؛ لأن ظاهرَ الحديث يدلُّ على أن ما يحصل في النزول أمرٌ يتفضَّل اللهُ به إلى خلقه في الأرض كل ليلة، فهو فعلٌ متعدٍّ إلى أهل الأرض لا يقف عند السماء الدنيا، وآثاره متعلقةٌ بحياتهم.



---

(١) أخرجه أحمد (١٦٦٤٨)، وصححه الألباني.

الصفة الواحدة والثلاثون

صفةُ الفرح

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها حديثًا واحدًا، حيث يقولُ: «وقولُه ﷺ: «للَّه أشَدُّ فَرَحًا بتوبة عبده من أحدكم براحلته». الحديث متفق عليه[(١)]».

يقول الـهَرَّاس في شرح مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في صفة الفرح: «في هذا الحديث إثباتُ صفة الفرح لله ﷻ، والكلامُ فيها كالكلام في غيره من الصفات، أنها صفةٌ حقيقية لله ﷻ على ما يليق به؛ وهي من صفات الفعل التابعة لمشيئته وقدرته، فيحدث له هذا المعنى المعبَّر عنه بالفرح عندما يُحدِثُ عبدُه التوبةَ والإنابة إليه؛ وهو مستلزمٌ لرضاه عن عبده وقبوله توبته»[(٢)].

وحاصلُ هذا التقرير: أن صفةَ الفرح عند أهل السُّنَّة والجماعة صفة خبرية اختيارية، قائمةٌ بذات الله سبحانه، مختلفةٌ عن معنى الرضا، فالرضا قد يكون من لوازمها، وليست هي الرضا.

ومن الصفات التي ثبتت لله ﷻ من هذا الجنس: صفة «البَشْبَشة أو البَشاشة»؛ فعن أبي هريرةَ رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**ما تَوَطَّنَ رجلٌ مسلم المساجدَ للصلاة والذِّكر إلا تَبَشْبَشَ الله له كما يَتَبَشْبَشُ أهلُ الغائب بغائبهم إذا قدِم عليهم**»[(٣)].

يقول أبو يعلى: «وكذلك القولُ في البشبشة؛ لأن معناه يقارِبُ معنى الفرح، والعرب تقول: رأيتُ لفلان بشاشةً وهَشاشة وفرحًا، ويقولون: فلانٌ هشٌّ بشٌّ فَرِحٌ، إذا كان منطلقًا، فيجوز إطلاقه كما يجوز إطلاقُ لفظ الفرح»[(٤)].

---

(١) رواه البخاري (٦٣٠٩)، ومسلم (٢٧٤٤).

(٢) شرح العقيدة الواسطية، للهراس (١٦٦).

(٣) أخرجه أحمد (٨٣٥٠)، وابن ماجه (٨٠٠)، والحاكم (٧٧١)، وصححه الذهبي والألباني.

(٤) إبطال التأويلات، لأبي يعلى الفراء (٢٤٣).

موقف المؤولة من صفة «الفرح»:

اتفق الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة على تأويل صفة الفرح وإنكارها، وأوَّلوها بمعنى الرضا أو الإحسان، يقول ابن جماعةَ: «اعلم أن الفرحَ فينا هو انبساطُ النفس لورود ما يسُرُّها؛ وذلك على الله تعالى غيرُ جائز، لكنه لما كان لا يصدُرُ إلا عن رضًا بما نشأ عنه عُبِّر به عن الرضا، ومنه قولُه تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الروم: ٣٢]؛ أي: راضون، فالمرادُ بفرح الله حيث ورَد الرضا»[(١)].

وهذا التأويل باطلٌ؛ لأنه مبنيٌّ على أصل باطل؛ وهو أن الفرحَ يلزم منه الاتصافُ بخصائص المخلوقات، وذلك غيرُ لازم، والحديثُ في هذه الصفة لا يختلف عن الحديث عن سائر الصفات فلا خصوصيَّةَ لها.

ثم إن الفرحَ ليس هو الرضا في الحقيقة، فبينهما افتراقٌ بيِّنٌ؛ فالفرح بالشيء فوق الرضا به، فإنَّ الرضا طمأنينةٌ وسكونٌ وانشراحٌ، والفرحُ لذَّةٌ وبهجةٌ وسرور، فكلُّ فرحٍ راضٍ، وليس كلُّ راضٍ فرحًا.

ثم يمكن أن يقال: إن الرضا فيه معنى طمأنينة القلب وارتياحه، فيلزمكم فيه ما فررتم منه في صفة الفرح.



(١) إيضاح الدليل، لابن جماعة (١/ ١٧٥).

الصفة الثانية والثلاثون

صفةُ الضحك

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها حديثًا واحدًا، حيث يقولُ: «وقوله ﷺ: «يَضْحَكُ الله إلى رجلين يقتل أحدُهما الآخر كلاهما يدخلُ الجنَّةَ». متفق عليه»[١].

صفةُ الضحك من الصفات التي ثبتت بالسُّنَّة فقط، وأحاديثها متواترةٌ[٢]؛ وهي من الصفات الخبرية الاختيارية، يقول ابن خُزَيْمةَ في بيان مذهب أهل السُّنَّة في صفة الضحك: «بابُ ذِكْر إثبات ضحك ربنا ﷻ؛ بلا صفةٍ تصِفُ ضحِكَه جلَّ ثناؤه، ولا يُشبَّه ضحِكُه بضحك المخلوقين كذلك؛ بل نؤمن بأنه يضحَكُ كما أعلَم النبيُّ ﷺ، ونسكُت عن صفةِ ضحكه ـ أي: نسكت عن كيفية ضحكه ـ جل وعلا»[٣].

موقفُ المؤولة من صفة الضحك:

أجمع المؤولةُ على تأويل صفة الضحك وعدم الإقرار بها، يقول ابن جماعةَ: «اعلم أن الضحكَ الذي يَعْتري البشر عند حصول فرح القلب، أو استفزازِ طَرَبٍ أو ظهور أمر مستور جُهِل سببُه = محالٌ على الله ﷻ، ومعناه فينا يرجع إلى ظهور أمر مستور، وكان السرورُ بالشيء أظهرَ بضحكه، هذا بدايته، وأما نهايتُه فترتُّب أثرِه عليه، ولما كان الضحكُ فينا محالًا على الله تعالى، فلا بُدَّ من تأويل الحديث»[٤]؛ لأنه إما يقتضي الجهلَ أو يقتضي وجودَ الفم والشَّفَتين، وهذه محالةٌ على الله تعالى، ثم ذكر أنه يؤول بالرحمة أو بالرضا.

وهذا التأويل غيرُ صحيح، لا من جهة السبب، ولا من جهة الحقيقة، أما من جهة السبب فسبب الضحك ليس راجعًا في كل الأحوال إلى جهل السبب المستور؛ وإنما هو

(١) رواه البخاري (٢٨٢٦)، ومسلم (١٨٩٠).
(٢) انظر: التسعينية، لابن تيمية (٣/ ٩١٥).
(٣) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ٤٥٣).
(٤) إيضاح الدليل، لابن جماعة (٢١١).

راجعٌ في كثير من الأحوال إلى معنى الأُنْس بالشيء، ولا شكَّ أن اللهَ ﷻ يأنَسُ بعباده ويفرح بهم، فيضحك لهم سبحانه.

وأما الحقيقةُ التي ذكرها للضحك فهي حقيقةُ الضحك في المخلوقين، ونحن لا نقول: إن حقيقةَ ضحك الله ﷻ هذه؛ وإنما ضحِكٌ يليق بذاته ﷻ وبكماله ﷻ، كما قلنا في سائر الصفات.

وأما تأويل الضحك بالرضا والرحمة والصفح فهو غيرُ صحيح، ويتبين ذلك بأمور:

الأمر الأول: أنَّا لا ننكر أن الضحكَ يأتي في العربية بمعنى: الابتهاج والرضا، كما يقولون: رأيت الزرعَ ضاحكًا، ولكن ذلك لا يتفق مع تركيب النصوص الشرعية التي جاءت في صفة الضحك، فضحِكُ الزرع عامٌّ لكل من رآه، وضحكُ الله ﷻ ليس عامًّا؛ وإنما هو في أحوال مخصوصة، ولأناس مخصوصين.

الأمر الثاني: أن تأويلَ الضحك بالرضا وبالرحمة يلزم منه تجهيلُ بعض الصحابة، فإن أبا رَزينٍ رضي الله عنه لمَّا سمِع النبيَّ ﷺ قال: أوَيَضْحَكُ ربُّنا يا رسول الله؟ قال: «**نعم**»، قال: إذن لا نَعْدَمَ من ربٍّ يضحكُ خيرًا»[١]، فلو كان المرادُ بالضحك هنا الرحمةَ والرضا، لَما كان يليق بأبي رَزينٍ أن يجهل هذا المعنى، فجهلُ أبي رزين بمعنى الضحك الذي ورد في النص يدلُّ على أن الضَّحكَ غيرُ الرحمة وغيرُ الرِّضا؛ لأن الرحمة والرضا من المعاني المشهورة التي لا يجهلها أحدٌ حتى الكفَّارُ، فكيف يجهلها أبو رَزين[٢]؟!

ومن المتكلمين من أوَّلَ الضحكَ بإظهار النعمة، وهذا تأويلُ ابن فورك وابن الجوزي وغيرهما[٣].

ولكن هذا التأويل غيرُ صحيح؛ لأنه مخالفٌ لظاهر النص؛ ولأنه مخالِفٌ لفَهم أبي رَزين؛ فإن فَهِمَ أبي رزين يدلُّ على أنه فهِم أن الضحكَ هنا ليس إظهارَ النعمة؛ لكون إظهار النعمة معنًى مستفيضًا متواترًا يدركه كل أحد، فلا يليق بأبي رزين أن يجهل هذا المعنى؛ فدلَّ جهلُ أبي رزين على أنه فهِم الضحك بمعنًى آخر مختلف عن هذا المعنى، وهذا الوجه ذكره الدارميُّ رحمه الله[٤].



(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٤٨٨٥)، وضعفه سليم الأسد.

(٢) انظر: نقض الدارمي على بشر المريسي (٣٠٣).

(٣) انظر: تأويل مشكل الحديث، لابن فورك (١/١٣٨)، ودفع شبه التشبيه، بأكف التنزيه، لابن الجوزي (٢٢).

(٤) انظر: النقض على المريسي (٣٠٠).

الصفة الثالث والثلاثون

صفةُ التعجب أو صفةُ العَجَب

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها حديثًا واحدًا، حيث يقولُ: «وقوله: «عَجِبَ ربُّنا من قنوط عباده وقُرْب غِيَرِه، ينظر إليكم أزلينَ قنطينَ، فيظَلُّ يضحك يعلم أن فرجَكم قريبٌ». حديث حسن[1].

والمرادُ **بقوله: (قُرْبِ غِيَرِهِ)**: التغيُّراتُ التي يُحْدِثُها الله في الوجود، مأخوذة من معنى التغيُّر، وهذا الحديثُ بهذا اللفظ حديث ضعيف ضعَّفه عدد من العلماء، ويا ليت المؤلفَ ذكَر الأحاديثَ الأخرى التي جاءت في صفة التعجب الصحيحة، وبعضها في «الصحيحين».

وهذا الحديثُ يدلُّ على أربع صفات؛ كما هو ظاهر من لفظه: صفة التعجب، وصفة النظر، وصفة الضحك، وصفة العلم.

وكل هذه الصفات ذكرها المؤلِّفُ من قبلُ إلا صفةَ العجب، ولهذا سنقتصر عليها في هذا الموطن.

وقد جاء ذكرُ هذه الصفة في عدد من نصوص الشريعة، ومسالكُ نصوص الشريعة في الدلالة على هذه الصفة **متفرِّعةٌ إلى مسلكين**:

المسلك الأول: التصريحُ باللفظ؛ كما في قول الله سبحانه: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الصافات: ١٢]، بضمِّ تاء «عجبتُ»؛ وهي قراءةُ قرَّاء أهل الكوفة، ومنهم حمزةُ والكسائيُّ.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ [الرعد: ٥]، فهذه الآيةُ مماثِلةٌ لقول الله ﷻ: ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾ بالضم، وقد ذكر ذلك عدد من العلماء، ومنهم أبو

---

(١) رواه أحمد (١٦٢٨٨)، وابن ماجه (١٨١) ولكن بلفظ: «**ضحك ربنا**»، وأما لفظ «**عجب ربنا**» فقد ذكره ابن كثير في تفسيره.

عبيد القاسمُ بن سلَّام ـ وهو من علماء القراءات ـ حيث يقولُ بعد أن ذكر قول الله ﷻ: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الصافات: ١٢] قال: «الشاهدُ لها من هذه الأخبار قولُه تعالى: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ [الرعد: ٥]»[١] فجعل الآيتين بمعنًى واحد.

ومن هذا المسلك حديثُ أبي هريرةَ رضي الله تعالى عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «**لقد عَجِبَ اللهُ أو ضَحِكَ اللهُ من فلان وفلانة**»[٢]، وحديث أبي هريرةَ رضي الله عنه: أن النبيَّ ﷺ قال: «**عَجِبَ اللهُ من قوم يدخلون الجنَّة بالسلاسل**»[٣].

المسلك الثاني: استعمالُ أسلوب التعجب؛ ومن ذلك قولُ الله ﷻ: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ﴾ [المائدة: ٤٣]، فهذا أسلوب تعجبيٌّ، ولهذا حين يأتي المتكلمون عند هذه الآية يقولون: هذا تعجيبٌ من الله، وليس تعجُّبًا من الله؛ أي: أن اللهَ يجعل بعضَ المخلوقات يتعجَّبُ، وليس هو معنى قائمًا بذات الله سبحانه وتعالى.

وتحريرُ البحث في صفة التعجب مبنيٌّ على تحرير معنى التعجب ومنشئه؛ فالتعجبُ في اللغة هو استغرابُ الشيء واستعظامُه، والاستغراب والاستعظام يكون ناشئًا عن **أحد سببين**[٤]:

الأول: إما أن يكونَ ناشئًا عن سبب الجهل؛ بحيث إن المرءَ يجهَلُ سببَ هذا الشيء، فيتعجب من حدوثه.

الثاني: وإما أن يكونَ ناشئًا عن خروج الشيء من نسقه أو عما هو معتادٌ عليه، فيتعجب المرءُ منه، لا لأنه جاهلٌ بسبب الشيء وإنما باعتبار المعنى الذي قام بالشيء.

وصفةُ التعجب تثبُتُ لله ﷻ باعتبار السبب الثاني؛ وهو خروجُ الشيء عن نسقه وعما ينبغي أن يكونَ عليه، وليس باعتبار الجهل بالسبب؛ لأن اللهَ ﷻ يستحيل أن يجهل أسبابَ الأشياء.

مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في صفة التعجب:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن التعجُّبَ صفة فعليةٌ اختيارية خبرية تقوم بذات الله ﷻ عند وجود موجِبها؛ وهو خروجُ الشيء عن نسقه.

وهي من جنس الصفات الاختيارية؛ كالإرادة والقدرة والمحبة والرضا والغضب، والبحث في هذه الصفات واحد، يقول الهرَّاس في شرحه لمعنى صفة التعجب: «ليس

---

(١) إعراب القرآن، للنحاس (٣/ ٤١٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤٨٨٩)، (٤٨٨٩)، ومسلم (٢٠٥٤).

(٣) أخرجه البخاري (٣٠١٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ١٢٣).

عجبُه سبحانه ناشئًا من خفاء في الأسباب، أو جهل بحقائق الأمور، كما هو الحالُ في عجب المخلوقين؛ بل هو معنًى يحدُثُ له سبحانه على مقتضى مشيئته وحكمته، وعند وجود مقتضيه؛ وهو الشيءُ الذي يستحِقُّ أن يُتعجَّبَ منه، وهذا العجبُ الذي وصَف به الرسولُ ربَّه هنا من آثار رحمته؛ وهو من كماله تعالى، فإذا تأخر الغَيْثُ عن العباد مع فَقْرهم وشدة حاجتهم، واستولى عليهم اليأس والقنوط، وصار نظرُهم قاصرًا على الأسباب الظاهرة، وحسبوا ألا يكون وراءها فَرَجٌ من القريب المجيب، فيعجبُ الله منهم، وهذا محلٌّ عجيبٌ حقًّا؛ إذ كيف يقنطون ورحمتُه وسِعَتْ كلَّ شيء، والأسباب لحصولها قد توفرت؟!»[١].

ولا بُدَّ من التنبيه إلى أن بعض أئمة السلف أنكر صفةَ التعجب، فقد روي عن شُريح القاضي إنكارَ صفة التعجب لله تعالى؛ بحُجَّة أن التعجُّبَ لا يكون إلا مع الجهل بالسبب.

وما صنعه شُرَيحٌ خطأ من جهتين:

الأولى: أن التعجُّبَ ليس منحصرًا في الجهل بالسبب؛ وإنما قد يكون التعجُّبُ بسبب خروج الشيء عن أقرانه.

والثانية: أن النصوصَ الشرعية صريحةٌ في إثبات هذه الصفة، ولهذا أنكر عليه إبراهيمُ النَّخَعيُّ، وبيَّن أن رأيه مخالف لابن مسعود وغيره من الصحابة[٢].

موقف المؤولة من صفة التعجب:

أجمعت الطوائفُ المخالفة لأهل السُّنَّة والجماعة على تأويل صفة التعجب؛ وسببُ ذلك عندهم ظنُّهم أن التعجبَ لا يكون إلا نتيجة الجهل بسبب الشيء.

يقول ابن جماعةَ: «التعجُّبُ فينا استعظامُ بعض الناس ما دَهِمَه من الأمور النادرة مما لا يعلمه؛ وذلك على الله محالٌ، فوجب تأويلُه على ما يليق بجلال الله؛ وهو تعظيمُ ذلك الشيء؛ لأن المتعجِّبَ من الشيء مستعظِمٌ له»[٣].

وموطنُ الخلل عند ابن جماعةَ هو ظنُّه أن التعجب لا يكون إلا للجهل بالسبب فقط، وهذا خطأ؛ لأن التعجُّبَ ليس راجعًا إلى الجهل بالسبب في كل الأحوال؛ وإنما هو راجعٌ إلى اعتبارات أخرى؛ كما سبق بيانه.

فلما ظنَّ المؤولة هذا الظنَّ أوَّلوا النصوص التي جاءت فيها، وذكروا فيها **عددًا من التأويلات:**

---

(١) شرح العقيدة الواسطية (٢١٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٢/٤٩٢).

(٣) إيضاح الدليل، في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (١٧٦).

التأويل الأول: أن المرادَ بالتعجب الرضا.

وهذا التأويلُ غيرُ صحيح، وغيرُ متَّسق مع تراكيب النصوص التي جاءت في صفة العجب؛ **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أن التعجبَ قد يكون متعلقًا بخروج الشيء عن نسقه وعن أفراد جنسه، وليس راجعًا إلى الجهل بسببه، كما قال الله ﷻ: ﴿وَإِن تَعۡجَبۡ فَعَجَبٞ قَوۡلُهُمۡ﴾ [الرعد: ٥]؛ فالتعجبُ هنا لم يأتِ إلا لأن قولهم ذلك خرج عما ينبغي أن يكونوا عليه، وليس راجعًا إلى الجهل بسبب قولهم.

الأمر الثاني: أن هذا مخالفٌ لتركيب الكلام؛ لأن اللهَ يقول: ﴿بَلۡ عَجِبۡتَ وَيَسۡخَرُونَ ۝١٢﴾ [الصافات: ١٢]، وهذه الآيةُ ليست في مقام الرضا؛ بل هي في مقام استعظامِ ما وقع منهم وخروجه عما ينبغي أن يكونَ عليه.

الأمر الثالث: أن الرضا يتعدى بـ«عن»؛ كقولك: رضي عن فلان، والتعجبُ يتعدَّى بنفسه أو بـ«من»، فلا علاقةَ إذن بين الرضا وبين التعجب.

الأمر الرابع: أنَّا لو حملْنا قولَ النبي ﷺ: «**عَجِب ربُّنا من قوم يدخلون الجنة بالسلاسل**» على الرضا، لَما كان لهؤلاء القوم خصوصيةٌ؛ لأن كلَّ الذين يدخلون الجنة يرضى الله عنهم، فلو قلنا: معنى «عجب» هنا بمعنى رضي فما فائدةُ التخصيص؟!

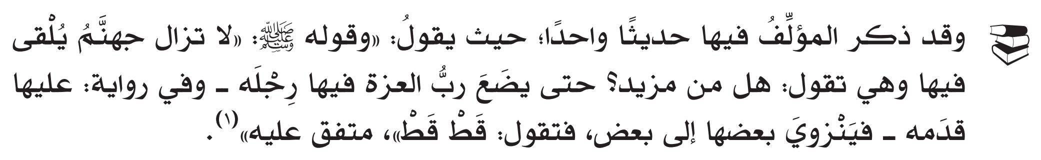
التأويل الثاني: أن التعجبَ فعلٌ يفعله اللهُ في غيره، وليس فعلًا يقوم بذاته، فقالوا في قوله ﷻ: ﴿بَلۡ عَجِبۡتَ وَيَسۡخَرُونَ ۝١٢﴾ [الصافات: ١٢]: هذا تعجيبٌ من الله؛ أي: إن اللهَ ﷻ يجعل الملائكةَ يتعجبون أو يجعل الأنبياءَ يتعجبون، وأما هو فلا يقوم بذاته معنى التعجب.

وهذا التأويلُ لا يعدو أن يكونَ مجرَّدَ رأي ليس عليه مستندٌ؛ وهو مخالفٌ لتراكيب النصوص التي نسبت التعجب إلى الله ﷻ نسبةً مباشرةً.



الصفة الرابعة والثلاثون

صفةُ القَدَم أو الرِّجْل


وقد ذكر المؤلِّفُ فيها حديثًا واحدًا، حيث يقولُ: «وقوله ﷺ: «لا تزال جهنَّمُ يُلْقى فيها وهي تقول: هل من مزيد؟ حتى يضَعَ ربُّ العزة فيها رِجْلَه ـ وفي رواية: عليها قدَمه ـ فيَنْزويَ بعضها إلى بعض، فتقول: قَطْ قَطْ»، متفق عليه»[1].

ومذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة القدم أو الرِّجْل مثلُ مذهبهم في صفة اليدين والوجه؛ فهم يعتقدون أنها صفةٌ خبرية ذاتية؛ وهي صفة عينيةً وليست معنًى من المعاني.

وقد نصَّ عددٌ من علماء أهل السُّنَّة على أنه لا فرقَ بين هذا الحديث وبين سائر نصوص الصفات، يقول التِّرمذي في «جامعه» لمَّا ذكر حديث القَدم: «قد روي عن النبي ﷺ رواياتٌ كثيرة مثلُ هذا ما يُذْكَرُ فيه من أمر الرؤية: أن الناسَ يَرَوْن ربهم، وذِكْرُ القَدم، وما أشبه هذه الأشياء ـ يعني: هذه الصفاتِ ـ والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثلِ سفيان الثوريِّ ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم: أنهم رَوَوْا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُرْوى هذه الأحاديث ونؤمِنُ بها ولا يقال: كيف؟»[2].

فالترمذيُّ جعل حديث القَدم من جنس الأحاديث التي جاءت في نصوص الأسماء والصفات، وحكاه عن أئمة أهل السُّنَّة والجماعة.

كم نثبت لله من قَدَمٍ؟

لم يَرِدْ في النصوص إثباتُ القدمين لله ﷻ، والذي ورد فيها إثباتُ القدم مفردةً؛

---

(١) رواه البخاري (٧٣٨٤)، ومسلم (٢٨٤٨)، والمراد برب العزة؛ أي: صاحب العزة، فإن لفظ «رب» يطلق في اللغة على معانٍ، منها: الصاحب.

(٢) سنن الترمذي (١٠/١).

وإنما ثبت إثباتُ القدمين في الآثار الموقوفة عن الصحابة، فعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه قال: «الكرسيُّ موضعُ القدمين»[(١)]، وعن أبي موس الأشعري أنه قال: «الكرسيُّ موضِعُ القدمين»[(٢)].

فإثباتُ القدمين لله إنما جاء من أقوال الصحابة وليس من النصوص المرفوعة، وأقوالُ الصحابة في هذه المسائل مقبولةٌ؛ لأنه أمور خبريةٌ لا يمكن أن يحصلوها عن طريق الاجتهاد.

موقف الطوائف المنحرفة من صفة القدمين:

أجمع الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة على تأويل هذه الصفة وعدم الإقرار بها، وحجتهم واحدةٌ؛ وهي أن إثباتَ صفة القدم يستلزم التجسيمَ والتركيبَ، والتجسيمُ والتركيب محالٌ على الله كما يقولون.

وهذه الشُّبْهةُ تكرر الحديث عنها كثيرًا، وبينَّا ما فيها من خلل، فصفة القدمين لا خصوصيةَ فيها فيما يتعلَّق بالأصول التي أوجبت التأويلَ عند المؤولة.

ولمَّا أنكر الْمُعَطِّلة والمُلَفِّقة صفةَ القدمين لله، اضطروا إلى تأويل النصوص التي جاءت فيها، فأوَّلوا النصوصَ بعدد من التأويلات **أشهرها تأويلان**:

التأويل الأول: أن المرادَ بالقَدم مقدَمُ الناس الذين يتقدمون أهل النار، فكلُّ من يتقدَّمُ شيئًا يُسَمَّى قَدمًا، فلو افترضنا أن أهلَ النار مجموعاتٌ، فالمجموعة الأولى المتقدمة تُسَمَّى قَدَمًا في اللغة، فقالوا: المراد بالقدم في الحديث خلقٌ يخلقهم الله يُسَمَّى قَدمًا، ويكون معنى قوله: «**فيضعُ ربُّ العِزةَ فيها قَدَمه**»؛ أي: المتقدِّمين من أهل النار أو الصنِّفِ الذي يخلُقُه الله ويُسَمَّى قَدمًا.

وهذا التأويل ساقطٌ، ويدلُّ على ضعفه **عدد من الأمور**[(٣)]:

الأمر الأول: أن القدمَ أُضِيفَت إلى الله، وليس من معهود النصوص الشرعية أنها تُضيف أهلَ النار إلى الله؛ فاللهُ ﷻ لا يضيفُ إلى نفسه إلا ما يرضاه، واللهُ لا يُحِبُّ أهلَ النار ولا يرضى عنهم، فكيف يضيفهم إلى نفسه؟!

الأمر الثاني: أنه جاء في الحديث: «**حتى يضَعَ ربُّ العزة فيها**» وأهلُ النار لا يوضعون في النار؛ وإنما يُلْقَون فيها؛ فالنصوصُ جاء فيها الإخبارُ بأن أهل النار وخاصَّةً أكابرَهم ومن يدخلها أولًا يُلْقَون في النار، وليس يوضعون فيها أو عليها.

---

(١) أخرجه ابن خزيمة في التوحيد (١٨٦)، وابن أبي شيبة في العرش (٦٠)، والحاكم (٣١١٦)، وصححه ابن خزيمة والذهبي والألباني.

(٢) أخرجه عبد الله ابن الإمام أحمد في السُّنَّة (٥٨٦)، وصححه الألباني.

(٣) انظر: جامع المسائل، لابن تيمية، المجموعة الثالثة (٢٤٠).

وإن قالوا: بل المرادُ الأصاغر منهم.

قيل: إذن ليسوا هم المقدَّمينَ، فلا يصحُّ أن يُطْلَق عليهم قَدَمٌ في اللغة.

الأمر الثالث: أن ظاهرَ الحديث أن اللهَ لا يضَعُ قَدمَه في النار إلا بعد دخول الناس كلِّهم فيها، فكيف يقال: إن المرادَ بها من يُقَدِّمُهم الله إلى النار ويدخلهم فيها أولًا، فهذا التأويلُ مناقضٌ لمعنى الحديث تمامَ المناقضة.

الأمر الرابع: أن لفظ القَدم لم يُذْكَرْ وحده في النصوص؛ وإنما ذُكِرَ معه لفظُ الرِّجْل؛ فاجتماعُ التعبير بهذين اللفظين في النصوص يدلُّ على أن المرادَ بهما الظاهرُ وليس المجاز.

التأويل الثاني: أن المرادَ بالرِّجْل[1] صنفٌ من أهل النار خلقه الله يُسَمَّى رِجْلًا، قالوا: وهذا معروفٌ في لغة العرب، فإنك تقول: رأيت رِجْلًا من الجراد؛ أي: طائفةً من الجراد أو صنفًا من الجراد.

وهذا التأويل ذكره ابن فورك والخطَّابيُّ[2]، ولكنه غيرُ صحيح؛ وذلك **لعدد من الأمور**:

الأمر الأول: أن لفظَ الحديث جاء فيه: «**حتى يضَعَ ربُّ العزة عليها قَدمه أو فيها قَدمَه**»، وما ورد في أهل النار أنهم يُلقَون في النار وليس يوضعون في النار، وهناك فرقٌ كبير بين الإلقاء وبين الوضع.

الأمر الثاني: أن اللهَ ﷻ لا يضيف أهلَ النار إلى نفسه، وفي الحديث أضاف الرِّجْلَ إلى نفسه.

الأمر الثالث: أن لفظَ الرِّجل لم يُذْكَرْ وحده في النصوص؛ وإنما ذُكِر معه لفظُ القدم، فاجتماعُ التعبير بهذين اللفظين في النصوص يدلُّ على أن المرادَ بهما الظاهرُ وليس المجاز.

تنبيه:

يقول ابنُ تيميَّةَ: «قد يغلَطُ في الحديث قومٌ آخرون ممثِّلة أو غيرهم، فيتوهمون أن قَدَم الربِّ تدخُلُ جهنم. وقد توهَّم ذلك على أهل الإثبات قومٌ من الْمُعَطِّلة، حتى قالوا: كيف يدخلُ بعضُ الرب النارَ واللهُ تعالى يقول: ﴿لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾.

وهذا جهلٌ ممن توهمه أو نقله عن أهل السُّنَّة والحديث، فإن الحديث: «**حتى يضع**

(١) ينبغي التنبه إلى أن هذا التأويل متعلق بلفظ الرجل، والأول متعلق بلفظ القدم.

(٢) انظر: تأويل مشكل الحديث، لابن فورك (٣٨٨).

ربُّ العزة عليها ـ وفي رواية: **فيها** ـ **فيَنزوِيَ بعضها إلى بعض، وتقول: قَطْ قَطْ وعِزَّتِك**»، فدلَّ ذلك على أنها تضايقَتْ على من كان فيها فامتلأت بهم، كما أقسم على نفسه أنه يملؤنها من الجِنَّة والناس أجمعين، فكيف تمتلئ بشيء غير ذلك من خالق أو مخلوق؟ وإنما المعنى: أنه توضَعُ القَدمُ المضاف إلى الرب تعالى، فتنزوي وتضيقُ بمن فيها. والواحد من الخلق قد يركُضُ متحركًا من الأجسام فيسكُنُ، أو ساكنًا فيتحرك، ويركُضُ جبَلًا فيتفجَّرُ منه ماء، كما قال تعالى: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ۝٤٢﴾، وقد يضع يدَه على المريض فيَبْرَأُ، وعلى الغضبان فيرضى»[١].



(١) جامع المسائل، المجموعة الثالثة، لابن تيمية (٢٤٠).

الصفة الخامسة والثلاثون

صفةُ النداء والصوت

وهي من فروع صفة الكلام، وقد ذكر المؤلِّفُ فيها حديثين؛ حيث يقولُ: «وقولُه: «يقول تعالى: يا آدمُ، فيقول: لبيك وسعْدَيك، فينادي بصوت: إن اللّه يأمرُك أن تُخْرِجَ من ذريَّتك بعثًا إلى النار». متفق عليه[١]، وقوله: «ما منكم من أحد إلا سيُكَلِّمُه ربُّه وليس بينه وبينه تَرْجمانٌ»[٢].

ذكر المؤلِّفُ هذين الحديثين ليستدلَّ بهما على إثبات النداء والصوت، وأن الكلامَ إذا كان بنِداءٍ فلا بُدَّ أن يكونَ بصوت، ومجرَّدُ إثبات صفة الكلام يستلزم بالضرورة إثباتَ الصوت؛ لأن الكلام لا يكون إلا بصوت.

ومبحثُ الصوت والنداء لا خصوصيةَ له في البحث، وكلُّ ما يتعلَّق بهما يقوم على البحث في صفة الكلام، فمن أنكر قيامَ صفة الكلام بذات الله تعالى، وهم الْمُعَطِّلةُ، فإنه ينكرون قيامَ الصوت والنداء بالضرورة.

ولكن مَن أقرَّ بقيام الكلام بذات الله، وأقرَّ بأنه صفة زائدةٌ على الذات، وفسَّره بالمعنى النفسي القائم بالذات، سيجد إشكالًا في النصوص التي جاءت في النداء والصوت؛ لأن المعنى النفسيَّ لا يُتصوَّرُ فيه ذلك، فاضطروا إلى إعمال التأويل في تلك النصوص وغيرها.

أما لفظُ الكلام؛ كقوله ﷺ: «**ما منكم من أحد إلا سيُكَلِّمُه الله**» فقالوا: المرادُ بالكلام: الإفهامُ؛ أي: ما منكم من أحد إلا سيُفَهِّمُه الله، فحملوه على الإفهام، وليس على مخاطبة الله[٣].

---

(١) رواه البخاري (٧٤٨٣)، ومسلم (٢٢٢).

(٢) رواه البخاري (٦٥٣٩)، ومسلم (١٠١٦).

(٣) انظر: تفسير مشكلات أحاديث يشكل ظاهرها، لابن المنير (٨٤).

ولكن هذا التأويل غيرُ صحيح؛ لأنه لو كان المرادُ بالكلام هنا الإفهامَ، لَما كان لذكر الحجاب والتَّرجُمان فائدةٌ؛ لأن الإفهامَ لا يتطلب هذه المعانيَ، فذكْرُها في أثناء الحديث يدلُّ على أن المراد بالكلام هنا حقيقةُ الكلام.

وأما النداء، فقالوا: إن المناديَ ليس هو اللهَ؛ وإنما هو ملَكٌ من الملائكة، وادَّعوا أن النصوصَ جاءت على مجاز الحذف، فيكون معناها: فيأمرُ الله ملَكًا من الملائكة فينادي، وعضَدوا تأويلهم ببعض الروايات التي جاء فيها: «**فيُنادَى**» بالمجهول، وبرواية: «**إن اللهَ يأمُرُك أن تُخْرِجَ بعثًا من النار**»[1] فلو كان اللهُ هو المناديَ لقال: آمرك أن تُخْرِجَ بعثًا من النار، وبرواية: «**إن الله يبعث ملكًا، فينادي يا آدم**»؛ فهذه الروايةُ تدلُّ على أن المناديَ هو مَلَكٌ من الملائكة، وليس اللهَ ﷻ.

ولكن هذا التأويل غيرُ صحيح؛ لأن النداءَ جاء مضافًا إلى الله ﷿ في عدد من النصوص، ومنها حديثُ عبد الله بن أُنَيس أن النبيَّ ﷺ يقول: «**فيناديهم بصوت يسمعُه مَن بعُد، كما يسمعُهم مَن قرُبَ: أنا الملِكُ أنا الديَّانُ**»[2]، فهذا الحديثُ ظاهرٌ في الدلالة على أن المناديَ هو الله ﷻ.

ثم إن النداء فرعٌ من فروع الكلام، فإذا قلنا: الكلامُ حقيقةٌ في اللفظ والمعنى، فالنداء ليس عَيبًا؛ بل هو من مقتضيات صفة الكلام.

ثم على فرض أن المناديَ هو ملَكٌ من الملائكة، فليس في النصوص أن ذلك يكون في كل المواطن، ولا يستقيم لهم الاحتجاجُ إلا إذا أثبتوا أن المناديَ في كل المواطن هو الملَكُ، وهذا لا سبيلَ لهم إليه؛ وإنما غايةُ ما يمكن أن يثبتوا أن الملَكَ قد ينادي في موطن من المواطن، وهذا ليس مشكلًا؛ لأنَّا لا نقول: إن كلَّ نداء في يوم القيامة يكون من الله ﷻ.

وأما الصوت، فقد سلكوا فيه واحدًا من مسلكين:

المسلك الأول: تضعيفُ الألفاظ التي جاءت فيه، وهذا المسلك سلكه البيهقيُّ والكَوْثريُّ وابنُ جماعةَ وعدد من علماء الأشعرية.

المسلك الثاني: الزعْمُ بأن الصوتَ هنا هو صوت الملَك الذي نادى، وليس صوتَ الله ﷻ.

وهذه المسالك في التعامل مع نصوص الصوت غيرُ صحيحة؛ وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن الكلامَ لا يكون إلا بحرف وصوتٍ، فلو لم يَرِدْ في النصوص

(١) أخرجه البخاري (٤٧٤١)، (٣٣٤٨)، (٦٥٣٠)، (٧٤٨٣)، ومسلم (٢٢٢).

(٢) أخرجه أحمد (١٦٠٤٢).

شيءٌ متعلِّقٌ بالنداء والصوت، لصحَّ بناءً على مقتضى صفة الكلام أن نثبت إمكان ذلك.

الأمر الثاني: أن اللهَ ﷻ لما كلَّم موسى قال: ﴿فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ١٣﴾ [طه: ١٣]، والاستماعُ لا يكون إلا للصوت، ولم يقُلْ: فافهم ما يوحى أو غير ذلك، فدلَّ هذا على أن هناك صوتًا يمكن لموسى أن يستمِعَ إليه، والذي كلَّم موسى هنا هو اللهُ سبحانه؛ كما هو ظاهرُ النصوص.

الأمر الثالث: أن لفظَ الصوت والحرف ورد في ألفاظ كثيرة تربو على أكثر من أربعين وجهًا؛ ومن ذلك حديث أبي عبد الله بن أُنيس أن النبيَّ ﷺ قال: «**فينادي اللهُ بصوت يسمعه من بَعُدَ؛ كما يسمعه من قُرَبَ: أنا الملِكُ، أنا الديَّانُ**»(١).

الأمر الرابع: أن النصوص الواردةَ في الصوت والحرف تتضمَّن جُمَلًا يستحيل أن تكونَ من غير الله تعالى، ففيها أن المناديَ يقول: «**أنا الملك، أنا الديَّان**»، وغيرها من الجمل التي لا تكون إلا له سبحانه.

تنبيهٌ:

قولُ النبي ﷺ: «**ما منكم من أحد إلا سيُكَلِّمُه اللهُ**»(٢) يحتمل **أحد معنيين**:

الأول: إما أن يُراد به المؤمنون فقط، فيكون المعنى: ما منكم من أحد من المؤمنين إلا سيُكَلِّمُه الله؛ وهذا الاحتمالُ لا إشكالَ فيه.

الثاني: وإما أن يُراد عمومُ البشر، وعلى هذا القول يَرِدُ إشكالٌ؛ حاصلُه: أن الله ﷻ سيُكَلِّمُ الكفار، وهذا يشكِلُ على قول الله ﷻ: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ﴾ [البقرة: ١٧٤].

لكن هذا الإشكالَ يمكن دَفْعُه بعدد من الأوجه:

الوجه الأول: أن يُقالَ: إن يوم القيامة مقاماتٌ وأحوالٌ، ففي بعض المقامات يكلِّمُهم الله، وفي بعض المقامات لا يكلمهم الله، وهذا جوابُ ابن عباس المشهورُ.

الوجه الثاني: أن يُقالَ: إن المنفيَّ هو كلامُ الرضا والمحبة، والمثبَتَ هو كلامُ المحاسبة والتوبيخ.



(١) أخرجه أحمد (١٦٠٤٢)، وحسن إسناده الأرناؤوط.

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٤٣)، (٧٥١٢)، ومسلم (١٠١٦).

التعليقُ على باقي الأحاديث التي ذكرها المؤلفُ في «الواسطية»

 **ثم ذكر المؤلِّفُ أحاديثَ متعددةً علَّقْنا عليها في مواضيعها؛ منها: أحاديثُ في العلو والاستواء على العرش، وقد ذكر المؤلِّفُ فيها أربعة أحاديث؛ حيث يقولُ: «وقولُه في رقية المريض: «ربَّنا اللّه الذي في السماء، تقدَّس اسمُك، أمرك في السماء والأرض كما رحمتك في السماء، اجعل رحمتَك في الأرض، اغفر لنا حَوْبَنا وخطايانا، أنت ربُّ الطيِّبين، أنزل رحمةً من رحمتك، وشفاءً من شفائك، على هذا الوجَعِ، فيَبْرَأُ». حديث حسن رواه أبو داود وغيره. وقوله: «ألا تأمنوني وأنا أمينٌ مَن في السماء». حديث صحيح، وقوله: «والعرشُ فوق الماء، واللّه فوق العرش؛ وهو يعلم ما أنتم عليه». حديث حسن رواه أبو داود وغيره، وقوله للجارية: «أين اللّه؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسولُ اللّه، قال: أعتِقْها فإنها مؤمنة» رواة مسلم»**

وهذه الأحاديثُ الأربعة ذكرها المؤلفُ في سياق واحد؛ ليستدلَّ بها على إثبات صفة العلو والاستواء على العرش، وقد علقنا عليها عند الحديث عن صفة العلو والاستواء، فلا داعيَ للتكرار هنا.

إلا أن الحديث الرابعَ ـ حديثَ الجارية ـ يتطلب قدرًا من التعليق لا بُدَّ منه، فقد ذكره المؤلف ليستدل على صفة العلو؛ ووجهُ الشاهد من حديث الجارية **من أمرين**:

الأمر الأول: من سؤال النبي ﷺ إياها: «**أين الله؟**»، فـ«أين» لا يُسأل بها إلا عن الجهة، **والأمر الثاني**: من إقرار النبي ﷺ للجارية حين قالت: «في السماء»؛ فدلالة الحديث على العلو ليست قائمةً على جواب الجارية؛ وإنما من إقرار النبي ﷺ لها.

وهذا الحديثُ من أظهر ما يدلُّ عليه من المعاني جوازُ السؤال عن الله بـ«أين»، وقد جاءت أحاديثُ متعددةٌ استُعمل فيها السؤال عن الله بـ«أين»، يقول الإمام الذهبيُّ: «هذه

سبعةُ أحاديث تدلُّ على جواز السؤال بـ«أين اللهُ»، وجوازِ الإخبار بأنه في السماء»[١].

وهذا الحديثُ من أكثر الأحاديث التي اشتغل المؤولةُ بتأويله؛ لأنه ظاهرٌ في الدلالة على العلو الذاتي لله سبحانه؛ بل بعضهم أفرد من أجله كتابًا مخصوصًا، وقد اختلفت مسالكهم في التعامل معه **على مسلكين**:

المسلك الأول: الحكم بضعْفه، واعتمدوا في ذلك على دعوى الاضطراب فيه، فقد جاء فيه أن النبيَّ ﷺ سأل الجاريةَ: «**أين الله**»، وفي بعض ألفاظه: «**أتشهدين أن لا إلٰهَ إلا اللهُ**»؟ وفي بعض ألفاظه أنه قال: «**من ربك**»؟، وفي بعض ألفاظه أن الجارية صغيرةٌ، وفي بعض ألفاظه أن الجارية أعجميةٌ خَرْساءُ، وفي بعض ألفاظه تغيُّرٌ في اسم السائل، وعدد من الاختلافات، فادَّعوا أن هذه الاختلافاتِ تدلُّ على أن الحديثَ مضطربٌ، وذكروا أن البيهقيَّ ذكر أن هذه القصة غيرُ موجودة في «صحيح مسلم»، وقال معلقًا: «أظنُّ أن مسلمًا إنما تركها للاختلاف»[٢].

ولكن هذا المسلك غيرُ صحيح؛ لأنه مبنيٌّ على مقدمة خاطئة؛ وهي الحكمُ بالاضطراب لمجرَّد وجود الاختلاف في الحديث، ومجرَّدُ الاختلاف في روايات الحديث ليس دليلًا على الاضطراب، فمن المعلوم أن الاختلاف لا يكون اضطرابًا قادحًا في صحة الحديث إلا إذا اجتمعت فيه عددٌ من المعاني؛ كأن يكون متناقضًا، وأن يستحيل الجمعُ بين هذه النصوص المختلفة، فإذا لم تتحقَّقْ هذه الشروط فلا يكون الاختلافُ اضطرابًا مضعِّفًا للحديث.

وغايةُ ما فعل مَن حكم على الحديث بالاضطراب أن أثبت أن الحديثَ مختلَف في ألفاظه، ونحن لا ننكرُ ذلك، ولكن ننكر دلاله ذلك على الاضطراب المعلِّ للحديث.

وأما قولُ البيهقي: فصحيحٌ أن البيهقي قال هذا ذلك، ولكن قوله مخالفٌ لأقوال علماء آخرين أثبتوا وجوَد القصة في «صحيح مسلم»، ومنهم أبو القاسم البَغويُّ؛ وهو معاصر للبيهقي، فقد ذكر أن هذه القصةَ رواها مسلمٌ، وممن أقرَّ بوجودها في نسخ مسلم النوويُّ، فإنه قال: «وهذا الحديثُ من أحاديث الصفات»[٣].

ثم إن «صحيح مسلم» كما هو معلوم عند المهتمين بالحديث له نسخ متعددة، فعدمُ وجودها في نسخة ليس معناه عدمَ وجودها في أصل «صحيح مسلم»، فلعلَّ البيهقيَّ لم يطَّلِعْ على النُّسخ الأخرى التي فيها القصة.

---

(١) العرش، للذهبي (٢/ ٣٨).

(٢) انظر: السنن الكبرى (٧/ ٣٨٨).

(٣) شرح النووي على مسلم، للنووي (٥/ ٢٤).

ثم إن قول البيهقي: «أظنُّ مسلمًا إنما تركها للاختلاف» ليس تضعيفًا من البيهقي للقصة؛ وإنما غايةُ ما فيه بيانُ نزول القصة عن شرط مسلم، ونزولُ الحديث عن شرط مسلم ليس دليلًا على ضعفه، فالاعتمادُ على ذلك القول من البيهقي في تضعيف الحديث ليس مستقيمًا.

المسلك الثاني: من أقرَّ بصحة اللفظ، ولكنه حاول أن يشكِّكَ في دلالته على صفة العلو **بعدد من التأويلات**:

التأويل الأول: أن المرادَ بـ «أين»: مَن، فيكون معنى قول النبي ﷺ: «**أين الله؟**» أي: مَن اللهُ، قالوا: ويدلُّ على ذلك روايةُ الإمام أحمد أن النبيَّ ﷺ قال للجارية: «**من ربُّك؟** قالت: الله، قال: **من أنا؟** قالت: أنت رسولُ الله، قال: **أعتِقْها، فإنها مؤمنةٌ**»[1]. وهذه الروايةُ صحيحةٌ، وأكدوا قولهم بأن النبي ﷺ لم يكن من عادته أن يسألَ من أراد الدخولَ في الإسلام عن صفة الله؛ وإنما يطلب منه الإقرارَ بالشهادتين.

لكن هذا التأويل غيرُ صحيح لأمور:

الأمر الأول: أنا لا ننكر أن هذه الروايةَ صحيحةٌ، ولكن مجرَّد صحَّتِها ليس موجِبًا لتقديمها على الروايات الأخرى؛ وإنما يجب أن يُقَدَّمَ الأقوى، وهم لم يذكروا دليلًا على أنها الأقوى.

فإن قالوا: إنما قدَّمْناها لأنها المتسقةُ مع الأصول العقلية التي نحن نؤمن بها.

قلنا: ونحن نقدِّمُ روايةَ «**أين الله؟**»؛ لأنها متَّسِقةٌ مع الأصول العقلية التي يؤمِنُ بها أئمةُ السلف، ومتسقةٌ مع النصوص القطعية الظاهرة في الدلالة على صفة العلو.

الأمر الثاني: أنه لا مانعَ أن النبيَّ ﷺ سألها ثلاثة أسئلة: مَن ربُّك؟ ثم قال لها: أين اللهُ؟ ثم قال: من أنا؟ وهذا وجهٌ لا مُسَوِّغَ لرده.

الأمر الثالث: أنه لا مانعَ من احتمال تعدُّد القصة، ففي بعض القصص سأل: من ربك؟ وفي بعضها سأل: أين الله؟، وهذا الوجه ذكره بعضُ شرَّاح الحديث.

الأمر الرابع: أما القول بأنه لم يكن معروفًا عن النبي ﷺ في إثبات الإسلام أن يسألَ عن صفة الله، فهذا الاعتضادُ غيرُ صحيح؛ لأن المقامَ هنا ليس مقامَ ابتداءٍ في الإسلام؛ وإنما مقام التحقُّق من حال الجارية، فالنبي ﷺ لم يكن يريد من الجارية أن تدخل في الإسلام؛ وإنما أراد أن يتحقَّق من إسلامها.

التأويل الثاني: أن قولها: «في السماء» ليس دليلًا على إثبات صفة العلو؛ لأن المرادَ بالسماء هنا السموُّ، قالوا: ونحن نقول: اللهُ في السماء، بمعنى: أنه عالٍ قدرًا ومنزلةً عن غيره.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٢٨٤)، وأحمد (٧٩٠٦)، وضعفه الألباني وحسنه الأرناؤوط.

وهذا التأويل غيرُ صحيح؛ لأن الشاهدَ ليس في قولها: «في السماء» فقط؛ وإنما مع ذلك في قول النبي ﷺ: «**أين الله**»؛ فاستعمالُ النبي ﷺ للفظة «**أين الله**» قائمٌ في الدلالة حتى لو سلَّمْنا بأن قولها: «في السماء» المرادُ به السموُّ.

التأويل الثالث: أن الجاريةَ كانت خرْساءَ أعجميةً لا تفهم الكلامَ، وجاءت رواية أخرى بأنها صغيرةٌ، فكيف يُعتمَدُ على قولها: «في السماء»؟

وهذا التأويلُ غيرُ صحيح؛ لأن استدلالنا ليس بقول الجارية فقط؛ وإنما مع ذلك بقول النبي ﷺ: «**أين الله؟**»، وبإقرار النبي ﷺ للجارية، ثم كيف تقولون: إنها أعجميةٌ خَرْساءُ وهي قد فَهِمَتْ سؤال النبي ﷺ: «**أين الله**»؟ ولو كانت أعجميةً كيف يصحُّ أن يسألَها النبيُّ ﷺ سؤالًا عربيًّا؟[١].

ثم ذكر المؤلِّفُ أحاديثَ تتعلَّق بصفة المَعيَّة وذكر فيها حديثين؛ حيث يقولُ: «وقوله ﷺ: «أفضلُ الإيمان أن تعلم أن اللَّه معك حيث ما كنت». حديث حسن، وقوله: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن اللَّه قِبَلَ وجهه، فلا يَبْسُقَنَّ قِبَلَ وجهه ولا عن يمينه؛ ولكن عن يساره أو تحت قدمه». متفق عليه».

والحديثُ الأول منهما يدلُّ على صفة المَعيَّة، والمَعيَّةُ المذكورةُ في هذا الحديث هي المَعيَّة الخاصة، وليست المَعيَّة العامةَ.

وأما الحديث الثاني منهما، فيقول المؤلف تعليقًا عليه: «هذا الحديث حقٌّ على ظاهره؛ وهو سبحانه فوق عرشه؛ وهو قِبَلَ وجه المصلي؛ بل هذا الوصفُ يثبُتُ للمخلوقات، فإن الإنسانَ لو أنه يناجي السماءَ، ويناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه، وكانت أيضًا قِبلَ وجهه، فإذا تُصَوِّر هذا المعنى في المخلوقات، فتصوُّرُه في حق الله من باب أولى؛ لأن عظمته ﷻ لا يمكن أن تُقاسَ بها عظمةُ المخلوقين»[٢].

والكلامُ في هذا النص مثل الكلام في نصوص النزول، فإذا كانت نصوصُ النزول نثبتها من

---

(١) **تنبيه**: أكثرت بعض الطوائف المعاصرة ممن ينكر العلو الذاتي لله تعالى من الحديث حول هذا الحديث، وأظهروا أنهم يملكون أوجهًا يضعفون بها دلالة هذا الحديث، وأوهموا الناس أنه إذا سقط الاستدلال بهذا الحديث ضعُف مذهب أهل السُّنَّة في إثبات صفة العلو الإلٰهي، وصنيعهم هذا ضعيف، وجملة ما ذكروه من التأويلات باطل كما سبق بيانه، ثم على القول بأن هذا الحديث لا يدل على صفة العلو، فليس ذلك موجبًا لسقوط قول أهل السُّنَّة بثبوت العلو، فهناك مئات النصوص الأخر الدالة على صفة العلو.

(٢) الفتوى الحموية الكبرى، لابن تيمية (٥٢٦).

غير أن ندرِكَ حقيقة النزول، ومن غير أن يُشْكِلَ ذلك على عظمة الله سبحانه، فكذلك نصُّ المَعيَّة هنا نُثْبِتُه من غير أن نُدْرِكَ حقيقة المَعيَّة، ومن غير أن يكونَ مشْكِلًا على علو الله ﷻ وعظمته.

وقد اختلف العلماءُ كثيرًا في معنى هذا حديث: «**إذا قام المصلي فإن الله قِبَلَ وجهه**»، **ومن الأقوال التي قيلت في معناه**(١):

القول الأول: أن توجُّهه إلى القِبْلة مقتضٍ بالقصد توجُّهَه إلى الله ﷻ، فجعلوا معناه كأنه قصد التوجُّهَ إلى الله ﷻ.

القول الثاني: أن عظمةَ الله أو ثوابه بين يديه إذا توجه إلى القبلة في الصلاة.

القول الثالث: أن هذا الحديث سيق مساقَ التعظيم للقبلة، فيكون معنى قوله: «**إن الله قِبَلَ وجهه**»؛ أي: عظِّموا القبلةَ؛ فإن ذلك من تعظيم مقام الله ﷻ.

وبناء على الأقوال الثلاثة فالحديث ليس من نصوص الصفات، والصحيحُ: أنه من نصوص الصفات، وأن المرادَ به المَعيَّةُ، فمعناه هنا يرجع إلى العلم والإحاطة والكَنَفِ كما في نصوص المَعيَّة الأخرى.

وقد استُدِلَّ بهذا الحديث ـ «**إن اللهَ قِبَلَ وجهه**» ـ على **اعتقادين خاطئين**:

الأول: أن اللهَ في كل مكان؛ بحُجَّة أنه يدلُّ على أن اللهَ قِبل وجه كلِّ مصلٍّ؛ وكلُّ مكان فيه مُصَلٍّ.

وهذا استدلال باطلٌ؛ وبيان بطلانه من الحديث نفسه، فإنه جاء فيه: «**فلا يَبْسُقَنَّ عن يمينه، ولكن عن شماله أو تحت قدمه**»، فلو كان بذاته اللهُ في كل مكان فكيف يمكِنُ أن يُبْسَقَ في الشمال أو تحت القَدم؟! وفضلًا عن ذلك فهو مناقضٌ للنصوص الصريحة التي فيها إثباتُ العلو الذاتي لله ﷻ.

الثاني: أن اللهَ ليس مستويًا على العرش بذاته، يقول ابنُ حَجَرٍ: «وفيه الردُّ على من زعَم أنه على العرش بذاته»(٢).

وهذا الفهمُ مبنيٌّ على أن حقيقةَ استواء الله مشابهةٌ لحقيقة استواء المخلوقات، فظنُّ أن اللهَ ﷻ إذا كان قِبَل المصلين فإن معناه: أنه ليس مستويًا على العرش، وهذا لا يتصوَّرُ إلا بناءً على حقيقة استواء المخلوقين، أما استواءُ الله ﷻ فلا يتصوَّرُ فيه هذه المعاني؛ فالردُّ على هذا القول **قول ابن حجر** هو كالردِّ على من يقول: إنه يخلو منه العرشُ، أو غيرَها من الإشكالات التي سبق نقاشُها.



(١) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١/٥٠٨).

(٢) فتح الباري مع هدي الساري، لابن حجر (١/٥٠٨).

 **ثم ذكر المؤلِّفُ حديثًا جامعًا لعدد من المعاني؛ حيث يقولُ: وقولُه ﷺ: «اللَّهُمَّ ربَّ السمواتِ السبع والأرض، وربَّ العرش العظيم، ربَّنا وربَّ كل شيء، خالقَ الحَبِّ والنَّوى، مُنْزِلَ التوراة والإنجيل والقرآنِ، أعوذ بك من شر نفسي، ومن شر كل دابةٍ أنت آخِذٌ بناصيتها، أنت الأولُ فليس قَبلك شيءٌ، وأنت الآخِرُ فليس بعدك شيءٌ، وأنت الظاهرُ فليس فوقك شيءٌ، وأنت الباطِنُ فليس دونك شيءٌ، اقْضِ عنِّي الدَّينَ، وأغْنني من الفقر». رواة مسلم[1]».**

هذا الحديث فيه إثباتُ صفة العلو لله سبحانه؛ وذلك في قوله: «**منزلَ التوراة والإنجيل**»، وفيه إثباتُ صفة الأولية؛ المتضمَّنة في الأول والظاهر والباطن، وهذه المعاني كلُّها سبق ذكرها فيما مضى، فلا داعيَ للوقوف معها.



(١) رواه مسلم (٢٧١٣).

الصفة السادسة والثلاثون

صفةُ القُرْب

وقد ذكر المؤلِّفُ فيها حديثًا واحدًا، حيث يقولُ: «وقولُه لَمَّا رفع الصحابةُ أصواتَهم بالذكر: «أيها الناسُ، ارْبَعوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدْعون أصَمَّ ولا غائبًا، إنما تدْعون سميعًا بصيرًا قريبًا، إن الذي تدعونه أقربُ إلى أحدكم من عُنُق راحلته». متفق عليه»[(١)].

وقد ذكر المؤلفُ صفة القرب في موطنين من «الواسطية»، وسنناقشها في موطنٍ واحد حتى لا نقعَ في التكرار، وتُسَمَّى صفةُ القرب صفةَ الدُّنُوِّ الإلٰهيِّ.

وقد جاء في صفة القرب والدنوِّ عددٌ من النصوص؛ ومن ذلك قولُ الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، ومن ذلك قولُ الله تعالى: ﴿فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾ [هود: ٦١].

ومنه الحديث الذي ذكره المؤلفُ، ومنه حديث أبي هريرةَ رضي الله تعالى عنه: أن اللهَ ﷻ قال في الحديث القدسي: **«من تقرَّبَ مني شِبْرًا تقرَّبْتُ منه ذراعًا»**[(٢)].

والكلامُ في صفة القرب فيه نوعُ غموض، وقد اهتم بها ابنُ تيميَّةَ، وكتب فيها عددًا من الرسائل.

مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة في صفة القرب:

يعتقد أهلُ السُّنَّة والجماعة أن القُرْبَ من الصفات الخبرية الاختيارية التي تقوم بذات الله؛ وهي من جنس صفة النزول، وأنها أخصُّ منه.

والقرْبُ الذي ثبت لله ﷻ نوعان:

النوع الأول: القربُ بالذات، ومعنى ذلك: أن اللهَ تعالى يقرُبُ بذاته متى شاء كيف

---

(١) رواه البخاري (٦٦١٠)، ومسلم (٢٧٤٠).

(٢) أخرجه البخاري (٧٥٣٧)، ومسلم (٢٦٧٥)، (٢٦٨٧).

شاء؛ وهو قربٌ اختياريٌّ؛ فاللهُ تعالى يقرُبُ بذاته ممن شاء من عباده، ويدلُّ على هذا النوع **عددٌ من الأدلة**:

الدليل الأول: كلُّ النصوص التي جاءت في صفة النزول، فإن النزولَ يقتضي بالضرورة القرْبَ الذاتيَّ لله تعالى.

الدليل الثاني: كلُّ النصوص التي جاءت في المجيء والإتيان، فالحالُ فيه كالحال في النزول.

الدليل الثالث: اسمُ الله القريبُ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ۝٥٠﴾ [سبأ: ٥٠].

وهذا القرب الذاتيُّ لا نعلم حقيقتَه، فكما أننا لا نعلم حقيقةَ قُرْب الله في النزول كلَّ ليلة فكذلك لا نعلم حقيقةَ القرب الخاص الذي أثبته اللهُ ﷻ لبعض المخلوقات، يقول ابنُ تيميَّةَ: «الكلامُ على هذا القرب ـ يعني: القربَ الخاص ـ من جنس الكلام في نزوله كلَّ ليلة، ودنوِّه عشيَّةَ عرفةَ، وتكليمِه لموسى من الشجرة، وكلُّ ذلك من غير خُلُوِّ العرش منه»[1] ويقول أيضًا: «أما دنوُّه نفسِه وتقرُّبُه من بعض عباده، فهذا يُثْبِته مَن يُثْبِتُ قيامَ الأفعال الاختيارية بنفسه، ومجيئَه يوم القيامة ونزولَه واستواءَه على العرش، وهذا مذهبُ أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهلِ الحديث، والنقلُ عنهم بذلك متواترٌ»[2].

ويقول ابنُ تيميَّةَ في «الواسطية» في شرح حقيقة القرب: «وقد دخل في ذلك ـ يعني الإيمانَ بالله ـ: الإيمانُ بأنه قريبٌ من خلقه، كما قال سبحانه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝١٨٦﴾ [البقرة: ١٨٦]**، وقال النبيُّ ﷺ: «إن الذي تدْعونه أقربُ إلى أحدكم من عُنُق راحلته»، وما ذُكِر في الكتاب والسُّنَّة من قربه ومعيَّته لا ينافي ما ذُكِر من علوِّه وفوقيَّته، فإنه سبحانه ليس كمثله شيءٌ في جميع نعوته؛ وهو عليٌّ في دنوِّه، قريبٌ في عُلُوِّه».**

فلا تناقُضَ بين القرب الذاتي من بعض المخلوقات وبين ثبوت صفة العلو لله سبحانه؛ لأنَّا لا نعلمُ حقيقةَ العلو الإلٰهي ولا حقيقةَ القرب الإلٰهي، فقُربُ الله ﷻ من بعض المخلوقات بذاته لا يلزم منه أن يكونَ اللهُ ﷻ قريبًا من المخلوقات القريبة من هذا المخلوق، يعني: لو افترضنا أن هناك داعيًا يدعو الله ﷻ وبجواره كافرٌ؛ فاللهُ ﷻ قريبٌ

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ١٣١).
(٢) شرح حديث النزول، لابن تيمية (١٠٥).

من هذا الداعي بذاته، ولا يلزم أن يكونَ قريبًا من الكافر؛ لأننا لا نعلم حقيقةَ قُرْبَ الله تعالى حتى نخوضَ في هذه اللوازم.

ومما يدلُّ على ذلك أنه جاء في الأخبار أن اللهَ ﷻ يحاسِبُ كلَّ البشر يوم القيامة في ساعة واحدة، ومع ذلك لا ينشغِلُ بأحد عن أحد، فإذا كان ذلك متصوَّرًا في الحساب، فهو أيضًا متصوَّرٌ في قُرْبه ﷻ.

النوع الثاني: القُرْبُ بالصفات؛ ومعنى ذلك: أن اللهَ تعالى قريبٌ من عباده بما قام به من علم وقدرة وإحاطة، وينقسم هذا النوع من القرب إلى **قسمين**:

القسم الأول: القربُ العامُّ؛ وهو الذي بمعنى: الإحاطة والعلم؛ فاللهُ ﷻ قريبٌ من كل المخلوقات بمعنى أنه عالمٌ بكل المخلوقات ومحيطٌ بها؛ وهو بهذا المعنى من الصفات الذاتية.

ومن الأدلة الدالة على هذا القسم: قولُه تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ١٦﴾ [ق: ١٦]؛ فالصحيحُ في معنى هذه الآية: أن اللهَ تعالى أخبر بأنه أقرَبُ إلى كل إنسان من حبْلِ الوريد الخاص به، والمرادُ بالقُرْبِ هنا: القربُ بالعلم والإحاطة، ويدلُّ على ذلك سياقُ الآية وتركيبها، فإن سياقَها جاء في شُمول قدرة الله علمَه للخلق، والضمائرُ التي في أول الآية كلُّها راجعةٌ إلى الله تعالى، فقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ﴾ يرجعُ إلى الله تعالى.

وقد خالَف في ذلك ابنُ تيميَّةَ وابن القيم وابن كثير، وذهبوا إلى أن قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ﴾ يرجعُ إلى الملائكة وليس إلى الله، ولم يجعلوا هذا الموضعَ من الآية من النصوص الدالة على الصفات.

القسم الثاني: القربُ الخاصُّ؛ وهو قربُ الله بإحاطته الخاصة وعنايته الخاصة من بعض عِباده؛ كقُرْبه من المحسنين وقربه من الداعين؛ وهو قربٌ اختياريٌّ يتعلَّق بمشيئة الله واختياره.

وذهب ابن تيميَّةَ وابن القيم إلى أن قربَ الله بالصفات لا ينقسم إلى عامٍّ وخاصٍّ؛ وإنما هو قربٌ خاصٌّ فقط[١]، وهذا القولُ غيرُ صحيح كما سبق بيانه، وذِكْرُ ما يتعلَّق بما احتج به الشيخان يطولُ.

موقفُ الطوائف المنحرفة من صفة القرب:

أجمع الْمُعَطِّلةُ والمُلَفِّقة على إنكار القرب، وأنكروا اتصافَ الله ﷻ بالقرب الذاتي؛

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٤٩٤)، ومختصر الصواعق، للموصلي (٤٥٨).

بحُجَّة أن ذلك يقتضي التجسيمَ ويقتضي تصوُّرَ المسافة في حق الله، وحملوا القربَ في حقه تعالى على قُرْب العلم أو قرب الملائكة.

وهذا القول غيرُ صحيح لفساد ما بُنِيَ عليه، فإذا أبطَلْنا قولهم في التجسيم وفي تشبيه الله ﷻ، بطَل ما يقولونه في صفة القرب، وكلُّ أصولهم التي يذكرونها في هذه الصفة سبق الحديثُ عنها فيما مضى.

ثم قال المؤلف: «إلى أمثال هذه الأحاديث التي يُخْبِرُ فيها رسولُ الله ﷺ عن ربه بما يُخْبِرُ به؛ فإن الفرقةَ الناجية أهلَ السُّنَّة والجماعة يؤمنون بذلك كما يؤمنون بما أخبر اللهُ به في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل».

هذا المقطعُ أراد المؤلف أن يذكُرَ أنه إنما ذكر تلك النصوصَ على سبيل التمثيل وليس على سبيل الحصر، ثم ذكر خلاصةَ عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في باب الأسماء والصفات على سبيل التأكيد.



ثم دخل المؤلفُ في مبحث آخر؛ وهو وسطيةُ أهل السُّنَّة والجماعة، فقال: «بل هم الوسطُ في وسط الأمَّة؛ كما أن الأمَّةَ هي الوسطُ في الأمم، فهم وسطٌ في باب صفات الله ﷻ بين أهل التعطيل: الجَهْميَّة وأهل التمثيل: المُشَبِّهة، وهم وسطٌ في أفعال الله تعالى بين القَدَرية والجَبْرية، وفي باب وعيد الله بين المرجئة وبين الوعيدية من القدرية وغيرهم، وفي باب الإيمان والدِّين؛ بين الحرورية والمعتزلة وبين المرجئة والجَهْميَّة، وفي أصحاب رسول الله ﷺ بين الروافض وبين الخوارج».

في هذا الموضع يتحدث ابن تيميَّةَ عن وسَطية أهل السُّنَّة والجماعة، والمرادُ بالوسط هنا الاعتدالُ وتحقيقُ الخيار الحق وإصابةُ الحق، وليس المرادُ به التوسُّطَ بين طرفين؛ كما هو شائع.

ومنه تعلم أن وسَطيَّةَ أهل السُّنَّة والجماعة ووسطيَّةَ أمة الإسلام ليست مقصودةً؛ أي: إنهم لم يقصدوا إلى الوسطية، بحيث ينظرون في ماذا قال الناسُ فيختارون الوسطَ؛ وإنما هي تِلقائيَّةٌ جاءت من خلال بنائهم لمذهبهم والتزامهم بمقتضيات النصوص الشرعية.

وقد ذكر ابنُ تيميَّةَ في هذا المقطع أن أهلَ السُّنَّة والجماعة وسَطٌ في الأمَّة؛ كما أن الأمَّة وسطٌ بين الأمم، ويقول في بعض المواطن: «أهلُ السُّنَّة والجماعة في الإسلام كأهل

الإسلام في أهل المِلَل»[١] فكلامه هنا يقوم على **معنيين**:

الأول: إثباتُ وسطية الأمَّة بين الأمم.

الثاني: إثباتُ وسطية أهل السُّنَّة والجماعة بين طوائف الأمَّة.

أما وسطيَّةُ أهل الإسلام بين الأمم فتظهر في عدد من المواطن[٢]؛ **منها**:

الموطن الأول: في حق الله ﷻ؛ فأهلُ الإسلام وسَطٌ بين من ينسُبُ النقائصَ إلى الله ﷻ من اليهود وغيرهم، وبين من ينفي كمالَ الله ﷻ من الملاحدة والربوبية وغيرهم.

الموطن الثاني: في حق الأنبياء؛ فأهلُ الإسلام وسَطٌ بين من يغلو في الأنبياء، فيرفعهم أعلى من منزلتهم ويعبُدونهم، وبين من يفرِّطون في الأنبياء فيقتلونهم أو يُنْسُبون النقائصَ إليهم.

الموطن الثالث: في باب المحرَّمات، فهم وسَطٌ بين من استحلُّوا بعضَ المحرمات؛ وجعلوها حلالًا، وبين من حرَّموا بعض الطيبات؛ فجعلوها حرامًا، وهذا مشتهرٌ جدًّا في الأمم.

وأما وسَطيَّةُ أهل السُّنَّة والجماعة، فقد ذكر المؤلِّفُ فيها خمسةَ أبواب[٣]:

الباب الأول: باب الأسماء والصفات، فأهلُ السُّنَّة والجماعة وسطٌ بين الْمُعَطِّلة الذين ينفون كمالَ الله كلَّه أو بعضَه، وبين المُشَبِّهة الذين يشبِّهون الله ﷯ في بعض صفاته أو في كلها.

الباب الثاني: بابُ القَدَرِ؛ فأهلُ السُّنَّة والجماعة وسَطٌ بين القدرية الذين يقولون: إن العبادَ يخلُقون أفعالَ أنفسهم، وبين الجَبْرية الذين يقولون: إن العبادَ لا أثَرَ لهم في أفعالهم، وسيأتي ذلك مفصَّلًا.

الباب الثالث: بابُ الوعد والوعيد، وهذا الباب فيه تفصيلاتٌ كثيرة، فأهلُ السُّنَّة والجماعة فيه وَسَطٌ بين الوعيدية الذين يَغْلون في باب الوعيد، وبين الوعديَّة؛ الذين يَغْلون ويُبالغون في باب الوعد، وكلٌّ من الوعيدية والوعدية على درجاتٍ ومفاوِزَ.

الباب الرابع: بابُ الأسماء والأحكام، والمرادُ بالأسماء: الأسماءُ الشرعية التي تطْلَق على الناس؛ مثلُ الإسلام والكفر والإيمان والفسق والنفاق وغير ذلك، والمرادُ

---

(١) الجواب الصحيح، لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٢/ ١٣).

(٢) انظر: وسطية أهل السُّنَّة والجماعة، محمد باكريم محمد باعبد الله (١٧٥ ـ ٣٢٤).

(٣) لمن رغب في تفصيل هذه الأبواب وغيرها فليرجع إلى كتاب وسطية أهل السُّنَّة والجماعة، محمد باكريم محمد باعبد الله.

بالأحكام: الأحكامُ الشرعيَّةُ التي تترتب على الأفعال؛ كالكفر والفسق والإيمان، فأهلُ السُّنَّة والجماعة وسَطٌ بين من غلوا في إطلاق هذه الألفاظ على عموم المسلمين؛ كالحَرورية؛ وهم الخوارجُ الذين كفَّروا بالكبيرة، أو نفَوُا الإيمانَ عن صاحب الكبيرة؛ مثل المعتزلة، وبين من أثبتوا الإيمانَ الكامل أو قالوا: إن الإيمانَ لا تضُرُّ معه معصيةٌ وكبيرةٌ؛ كما يقول بعضُ من انتسب إلى المرجئة.

الباب الخامس: بابُ الصحابة ﷺ، فأهلُ السُّنَّة والجماعة وسَطٌ بين من أبْغَض الصحابةَ كلَّهم أو بعضَهم؛ كما هو الحال عند الشيعة والرافضة، وبين من غلا في الصحابة كلِّهم أو بعضِهم؛ فرفعوهم فوق منزلتهم؛ كما هو الحالُ عند النواصب، وسيأتي تفصيلُ ذلك إن شاء الله في موطنه.

وهناك أبوابٌ أخرى لم يتعرَّضْ لها المؤلف؛ منها: وسطيَّةُ أهل السُّنَّة والجماعة في التعامل مع النصوص الشرعية، ومنها: وسطيةُ أهل السُّنَّة والجماعة في التعامل مع العقل، فأهلُ السُّنَّة والجماعة وسطٌ في مثل هذه المسائل المنهجية بين طوائفَ متناقضةٍ في الاتجاهات والأقوال.

ثم ذكر المؤلِّفُ أربعة أصول شرحناها جميعَها فيما مضى؛ وهي: فصلٌ في الجمع بين علو الله ﷻ على خلقه ومعيَّته، وذكرناه في صفة المَعيَّة: فصلٌ في قرب الله ﷻ، وذكرنا ما يتعلَّق به في صفة القُرب: فصلٌ في أن القرآنَ كلامُ الله، وذكرناه في حديثنا على صفة الكلام: فصلٌ في رؤية المؤمنين لله ﷻ، وعند الحديث عن صفة الرؤية؛ بمعنى: أن اللهَ يُرَى.



فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة